gdt 99

Raymond Brown

La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù

QUERINIANA

RAYMOND E. BROWN

LA CONCEZIONE VERGINALE E LA RISURREZIONE CORPOREA DI GESÙ

Seconda edizione

gdt

99

QUERINIANA

Con approvazione ecclesiastica

Titolo originale
The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus

© 1973 by The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York. Published by Paulist Press, New York, Paramus, Toronto
© 1977, 1992² by Editrice Queriniana, Brescia
via Piamarta, 6 - 25187 Brescia

Traduzione dall'americano
a cura di CARLO ORECCHIA e CLAUDIO GIANOTTO

ISBN 88-399-0599-5

Stampato dalla Novastampa di Verona

In memoria di

EDWARD F. SIEGMAN, C. PP. S. (1908-1967)
Professore associato di sacra Scrittura
all'Università cattolica d'America;
editore di Catholic Biblical Quarterly;
presidente dell'Associazione Biblica Cattolica
d'America
prete compassionevole e studioso onesto
che molto soffrì per la verità biblica

INTRODUZIONE

Questo libro tratta di due problemi complessi e delicati. Gli studi sul Gesù storico sono già di per sé complicati dal fatto che, come sappiamo, i racconti evangelici del ministero di Gesù non sono semplici cronache, ma elaborate riflessioni sul significato di Gesù. Però lo studio della concezione e risurrezione di Gesù è doppiamente complicato dal fatto che questi due avvenimenti si situano al di fuori dell'ambito pubblico entro il quale si svolse in generale il ministero di Gesù. A partire dal battesimo fino alla crocifissione, quello che Gesù annunciava con i suoi atti e le sue parole poteva essere visto e sentito dagli abitanti della Giudea e della Galilea — attraverso Gesù, Dio agiva nel corso della storia. Ma la concezione verginale poteva essere personalmente attestata soltanto da Maria. Nessuno nel Nuovo Testamento sostiene di aver visto la risurrezione di Gesù, e solo i credenti affermano di avere visto Gesù risorto. Una concezione senza padre umano e una risurrezione corporea dalla morte implicano interventi divini eccezionali provenienti dal di fuori della storia. Sono avvenimenti che appartengono al tempo escatologico, a quel momento in cui i limiti della storia vengono meno di fronte alla libertà di Dio dallo spazio e dal tempo.

Se tutti i cristiani riconoscono la complessità di questi due problemi, sono invece particolarmente sensibili ad essi quei cristiani che si preoccupano dell'esattezza dei

racconti evangelici e dell'attendibilità della dottrina della chiesa. In quanto cattolico, sono convinto che nella mia chiesa l'interesse si concentrerà in modo particolare sul secondo punto, poiché l'insegnamento cattolico non ha mai previsto alternative possibili ad una accettazione letterale della concezione verginale e della risurrezione corporea. Ma sono anche convinto che per molti protestanti, così come per molti cattolici, la storicità letterale dei racconti biblici della concezione e risurrezione di Gesù rappresenta un problema vitale. Questa sensibilità è, in parte, espressione di una tendenza fondamentalista: essa presuppone una completa identificazione della verità divina con le formulazioni passate di questa verità che si trovano nella Scrittura e nella dottrina, come se le formulazioni non fossero sostanzialmente interessate dai limiti storici degli uomini che le formularono. Ma la sensibilità autenticamente conservatrice in gran parte non è fondamentalista: riconosce i limiti delle formulazioni della verità fatte nel passato (e in tutti i tempi), ma insiste sul fatto che, nonostante questi limiti, in quelle formulazioni si era colta in qualche modo la verità. Questo conservatorismo, che è valido, si preoccupa di non perdere nulla della verità nel cambiamento delle formulazioni o della loro interpretazione.

Scrivendo questo libro, ho cercato di tener conto sia della complessità, sia della delicatezza degli argomenti. Anche se cerco di mostrare come la critica biblica tenda ad introdurre delle sfumature nel nostro modo di accostarsi ai racconti evangelici, mi sforzo di farlo con gli opportuni chiarimenti, in modo che il lettore disposto a lasciarsi convincere possa rendersi conto che un atteggiamento *autenticamente* conservatore (in opposizione ad un atteggiamento fondamentalista) non è necessariamente escluso dai moderni metodi di studio della Bibbia e della teologia.

Un breve libro, in genere, non ha bisogno di introduzione. Però, proprio perché intendo tener conto sia della complessità sia della delicatezza degli argomenti, desidero chiarire al lettore due punti preliminari: *primo,* perché due argomenti così diversi abbiano un particolare significato teologico per gli studi biblici e teologici oggi, specialmente nello sviluppo della teologia cattolica; *secondo,* quali siano i presupposti di critica biblica che soggiacciono alla trattazione.

(A) *Significato teologico dei due argomenti*

Durante i vari corsi e conferenze da me tenuti, negli Stati Uniti e all'estero, a preti, religiosi e laici interessati alla Bibbia, sono rimasto colpito dalla frequenza con la quale mi veniva chiesto di esporre i punti di vista moderni a proposito della concezione verginale e della risurrezione corporea di Gesù. Evidentemente i miei uditori avevano sentito delle voci a proposito delle 'nuove idee' su questi argomenti e volevano esaminare direttamente i dati biblici — una confortante smentita dell'atteggiamento di coloro che, di fronte alle idee nuove, reagiscono subito col sospetto e la condanna. Tuttavia mi sono chiesto il perché di questa particolare attrattiva per questi due argomenti, dato che nella maggior parte delle conferenze da me tenute non avevo trattato né l'uno né l'altro. Ora ho la netta sensazione che questo interesse indichi implicitamente che siamo giunti ad uno stadio nuovo nello sviluppo del movimento biblico cattolico del secolo XX.

Una breve spiegazione di ciò che intendo dire con questo può essere utile per capire il contesto e il significato di una discussione sulla concezione verginale e la risurrezione corporea. Come osservazione preliminare

dirò che, secondo me, la storia dividerà questo secolo approssimativamente in tre parti per quanto riguarda le svolte significative nello studio cattolico della Bibbia. Il primo periodo (1900-1940) è dominato dal rifiuto della moderna critica biblica, atteggiamento cui la chiesa fu costretta dall'eresia modernista. Il secondo periodo (1940-1970) comprende l'introduzione della critica biblica per decisione di Pio XII e la graduale, ma un po' riluttante, accettazione di questa critica da parte della corrente principale del pensiero ecclesiastico. Il terzo periodo (1970-2000), se vedo giusto, comprenderà la piena assimilazione delle conseguenze che la critica biblica comporta per la dottrina, la teologia e la prassi cattoliche.

Non è necessario insistere troppo sul primo periodo della crisi modernista e sulle sue conseguenze, dal 1900 al 1940. Fu un periodo di eresia pericolosa, e Pio X si preoccupava più di proteggere i fedeli che delle sottigliezze del pensiero scientifico. Nella sacra Scrittura i modernisti si servivano della nuova critica biblica inaugurata dai protestanti tedeschi; e nell'enciclica *Pascendi* e nel decreto *Lamentabili,* che furono le condanne ufficiali del modernismo, non si faceva molta differenza tra la possibile validità intrinseca della critica biblica e il suo scorretto uso teologico da parte dei modernisti. Tra il 1905 e il 1915 la Pontificia Commissione Biblica pubblicò a Roma una serie di decreti a proposito dell'ermeneutica biblica e della paternità letteraria degli scritti biblici. Benché questi decreti fossero conservatori nel tono e contrastassero le tendenze della critica biblica, essi furono sovente espressi in modo molto sfumato. Ma siccome gli studiosi erano obbligati ad accettarli, questi fatti offrirono al mondo non cattolico l'immagine di un cattolicesimo che assumeva un atteggiamento monoliticamente fondamentalista nei confronti della Bibbia, atteggiamento che non ammetteva né discussioni né scam-

bi di opinione dal punto di vista scientifico, ma demandava la soluzione dei problemi ad una autorità centralizzata, inappellabile. La vigorosa repressione promossa dall'autorità ecclesiastica negli anni venti nei confronti degli studiosi cattolici della Bibbia che non seguivano queste direttive non fece che rafforzare questa immagine.

Nel secondo periodo (1940-1970) il pontificato di Pio XII segnò una completa inversione di rotta in questo atteggiamento e inaugurò il più vasto rifiorire di interessi nei confronti della Bibbia che la chiesa cattolica avesse mai visto. La sua enciclica *Divino afflante Spiritu* del 1943 dava disposizione agli studiosi cattolici sull'uso dei metodi della critica biblica scientifica che fino ad allora erano stati proibiti. Ci vollero più di dieci anni perché gli insegnanti si familiarizzassero con i nuovi metodi di approccio e perché le loro idee filtrassero nei seminari e nei collegi, e fu così la metà degli anni cinquanta a segnare veramente la linea di spartiacque. In quel periodo il metodo critico aveva portato gli esegeti cattolici ad abbandonare quasi tutte le posizioni bibliche assunte da Roma all'inizio del secolo. E questo fu tacitamente riconosciuto nel 1955 dal segretario della Pontificia Commissione Biblica, il quale affermò che gli studiosi potevano sentirsi pienamente liberi nei confronti dei decreti degli anni 1905-1915, fatta eccezione per quelle norme che riguardavano la fede e la morale (che in verità sono molto poche).[1] Evidentemente, questa

[1] Il testo di questo discorso si può trovare in *Catholic Biblical Quarterly* 18 (1956), 23-29. Gli attacchi da parte dell'estrema destra ai moderni studi biblici cattolici continuano a considerare questi studi alla luce dei decreti antimodernisti. Il fatale punto debole di questi attacchi è il rifiuto di riconoscere che il senso dei decreti antimodernisti è limitato dal contesto storico in cui essi furono scritti. Poiché il rifiuto di riconoscere i limiti storici

svolta non avvenne senza opposizioni e sofferenze. In particolare i preti e i religiosi (cioè la maggior parte dei maestri del popolo) rimasero sbigottiti nel sentire la nuova generazione proclamare che proprio quelle idee che erano state loro insegnate dovevano considerarsi sbagliate e persino eretiche. Ora si poteva pensare che i racconti dei primi capitoli del *Genesi* non sono storici; che *Isaia* non è un solo libro; che Matteo non è il primo vangelo e che non fu scritto da un testimone oculare del gruppo apostolico; che i vangeli non sono quattro biografie armoniosamente coordinate e che qualche volta mancano di precisione nei dettagli. Tuttavia, una volta superato lo *shock* iniziale dovuto al brusco cambiamento e riconosciuta la validità delle intuizioni del nuovo movimento biblico, la corrente principale del pensiero cattolico incominciò a tollerarlo e ad accettare con sempre maggior interesse le 'nuove' idee bibliche. Un tentativo di invertire la rotta dopo la morte di Pio XII e alla prima sessione del Vaticano II fallì; e la redazione finale della costituzione sulla divina Rivelazione (*Dei Verbum,* 1965) confermò l'approvazione da parte del Concilio della direzione inaugurata da Pio XII.[2]

è implicito nel complesso della posizione fondamentalista o di estrema destra, è pressoché impossibile cercare di confutare tali attacchi. Tuttavia è chiaro e lampante (e non una opinione teologica) che l'affermazione del Segretario libera i cattolici da ogni obbligo di aderire a questi vecchi decreti della Pontificia Commissione Biblica nelle questioni di paternità letteraria, date, storicità ecc. I cattolici fondamentalisti possono continuare a sostenere le teorie bibliche del 1905-1915, ma non hanno il diritto di pronunciare un giudizio sugli altri cattolici che si rifiutano di fare come loro.

[2] Per una esposizione dettagliata delle difficoltà incontrate dal Movimento biblico cattolico da parte ecclesiastica tra il 1958 e il 1963, *cf. Grande Commentario Biblico,* Queriniana Brescia 1973, art. 72, par. 7-8, 1643.

E' così, più o meno negli anni immediatamente precedenti e seguenti il 1970 siamo giunti al termine di quello che io ho chiamato il secondo periodo del secolo — il periodo dell'accettazione della critica biblica. Nell'ambito del cattolicesimo americano si potrebbe indicare il *The Jerome Biblical Commentary* (1968) [trad. it. *Grande Commentario Biblico,* Queriniana 1973, ristampa 1974], come il monumento visibile della vittoria ottenuta nella grande battaglia biblica; esso infatti offriva, venticinque anni dopo l'enciclica di Pio XII, un compendio di studi critici scritti interamente da studiosi, cattolici, che rappresentavano quasi tutte le università cattoliche, i seminari, le scuole teologiche più importanti degli Stati Uniti e del Canada.[3] Da parte ecclesiastica, può considerarsi un importante passo avanti l'iniziativa, promossa da Paolo VI nel giugno del 1972, di formare una nuova Pontificia Commissione Biblica, composta non più da cardinali, ma da venti studiosi, tutti quanti impegnati nel tipo di critica biblica adottato da Pio XII e alcuni di essi profondamente marcati dalle sofferenze che dovettero subire, verso il 1960, in seguito ai tentativi fondamentalisti, poi falliti, di respingere tale tipo di critica (per esempio, David Stanley e Stanislaus Lyonnet).

Se è vero che abbiamo raggiunto lo stadio dell'accettazione dei risultati effettivi della moderna critica biblica, tuttavia gli scontri non sono certo terminati e pertanto il terzo periodo, nel quale stiamo entrando, può ancora essere turbato. Resta sempre il grosso problema del come diffondere questi risultati dai pulpiti delle chiese e durante la catechesi nelle scuole, senza ricorrere a pericolose tecniche d'urto, ma attraverso una positiva for-

[3] È degno di nota il fatto delle traduzioni in spagnolo e in italiano: il progetto americano è venuto incontro ad una esigenza cattolica internazionale.

mazione di atteggiamenti nei confronti della Bibbia. Ma io lascio questo compito ad altri che sono più competenti di me nel campo delle tecniche di informazione, e mi riservo di trattare in questa sede quel problema, proprio degli anni settanta (e dei successivi), che costituisce l'obiettivo di questo libro, e precisamente l'impatto dei risultati della critica biblica sulla dottrina e teologia cattoliche.

Ora, alcuni di quelli che si opposero all'accettazione della critica biblica all'interno del cattolicesimo si rassicurarono, di fronte alla loro evidente sconfitta, sostenendo che, qualunque cosa potesse dire sulla Bibbia questa nuova 'razza' di studiosi, ciò che contava era il dogma della chiesa post-biblica. Secondo loro, le moderne ricerche bibliche avrebbero potuto illuminare — o meglio oscurare — il periodo biblico preparatorio alle decisioni della chiesa; ma tali decisioni, una volta raggiunte, erano immutabili, sia che rappresentassero la teologia del secolo IV, XVI, o XIX. Essi concepivano gli scambi tra Scrittura e Tradizione come procedenti a senso unico: la Tradizione poteva sempre correggere l'interpretazione scritturistica, ma mai il contrario. Se mai l'esegeta avesse voluto insistere sulla libertà di giocare con i suoi giocattoli alla moda del linguaggio e della forma letteraria, doveva essere tenuto nella sala giochi e gli si doveva impedire di turbare il bell'ordine della famiglia teologica.

Ma anche qui le conseguenze del Vaticano II hanno messo a soqquadro questa vita di famiglia così ben ordinata; infatti i decreti del Concilio hanno risollevato la condizione dell'esegesi biblica dalla sua condizione di cittadina di second'ordine nell'ambito della teologia cattolica, condizione alla quale era stata ridotta in seguito ad una eccessiva reazione alla rivendicazione della sua autonomia sostenuta dai protestanti. Nella Costituzione su La divina Rivelazione (*Dei Verbum,* VI,21) i Padri

conciliari osarono paragonare la venerazione che la chiesa ha per la Scrittura alla venerazione che ha per il Corpo eucaristico del Signore. Il Concilio affermò che «la sacra teologia si basa, come su di un fondamento perenne, sulla Parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione» (VI,24). Così, il rapporto sembra essere di eguaglianza piuttosto che di primato unilaterale della Tradizione sulla Scrittura: «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura devono essere accettate con pari sentimento di pietà e riverenza» (II,9). Il magistero vivente della chiesa «non è superiore alla Parola di Dio, ma ad essa serve» e deve mettersi piamente all'ascolto della Parola[4] come parte del processo della sua interpretazione (II,10). Il modello non è quello dell'autonomia, né l'autonomia della Tradizione sopra l'interpretazione della Scrittura (il modello cattolico popolare nel periodo post-riformistico), né l'autonomia dell'interpretazione della Scrittura sopra la Tradizione (interpretazione popolare della posizione protestante). Il modello è quello dell'influsso reciproco. E questo influsso reciproco implica tensione quando l'una serve a modificare l'altra nel favorire la percezione della verità di Dio da parte della chiesa.

Che la percezione della verità da parte della chiesa cambi e si sviluppi, è un altro risultato ormai acquisito dopo il Vaticano II. Nel discorso di apertura del Concilio (11 ottobre 1962), papa Giovanni XXIII fece una delle affermazioni magisteriali più importanti degli ultimi tempi, ammettendo che «una cosa è la sostanza dell'antica dottrina del deposito della fede e un'altra il modo in cui essa è presentata». Il punto chiave della riforma biblica esposta più sopra fu il riconoscimento che le Scritture, pur essendo Parola di Dio, non sfuggono ai limiti della storia. Le Scritture riflettono delle visioni

[4] 'Parola di Dio' non è soltanto la parola delle Scritture, ma certo comprende le Scritture.

limitate, normali in determinati periodi della storia umana, e si deve tener conto di questo contesto storico nel valutare il peso e l'importanza del loro messaggio ispirato. Molto spesso però nella mente dei cattolici le affermazioni della chiesa non vennero considerate nell'ambito di tali limiti storici. Ma ci fu papa Giovanni che distinse tra la verità divina e le sue formulazioni. Continuando in questa direzione, i teologi affermano ora con molta chiarezza che le formulazioni dottrinali colgono sì un aspetto della verità rivelata, ma non la esauriscono. Benché vere, tali formulazioni rappresentano il punto di vista limitato di un periodo della storia della chiesa, che può essere modificato in un altro periodo, quando i cristiani si accostino alla verità da un'altra direzione o con nuovi strumenti di indagine.

Faccio notare che ho detto 'modificati', perché non credo che i punti di vista del passato siano completamente annullati dalle formulazioni successive. Un autentico senso cristiano della Tradizione limita le possibilità di cambiamento. Molto spesso la modifica consiste nel portare la chiesa a fare una distinzione tra gli elementi delle formulazioni precedenti che sono sempre utili e quelli invece che sarebbe meglio scartare, perché troppo condizionati dal tempo. In altre parole, il riconoscere la relatività storica delle formulazioni dottrinali non costituisce un rifiuto dell'infallibilità,[5] ma ci permette di defi-

[5] Alcuni teologi cattolici rifiutano l'infallibilità, come dirò più avanti, parlando della concezione verginale (*cf.* n. 45); altri hanno fatto osservare quanto tempo sia passato prima che i cattolici giungessero a rivendicare l'infallibilità così come noi la conosciamo (B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden 1972). Analogamente, ci potranno essere divergenze tra gli studiosi cattolici della Bibbia sul valore delle formulazioni scritturistiche. Pur accettando, come ho già indicato, un punto di vista sfumato, secondo il quale queste formulazioni non sfuggono ai limiti della storia, sarei tuttavia molto più affermativo

nire meglio l'ambito dell'infallibilità, in modo che possiamo stabilire con maggiore precisione fino a che punto la chiesa ha parlato in modo infallibile. Lo sforzo della moderna teologia cattolica per precisare i limiti dell'infallibilità non è diverso dal recente sforzo degli studi biblici cattolici per chiarire il concetto di inerranza delle Scritture. Negli ultimi cento anni siamo passati da una interpretazione che vedeva nell'ispirazione la garanzia dell'inerranza della Bibbia nella sua totalità ad una interpretazione che considera invece l'inerranza della Bibbia limitata all'insegnamento di «quella verità che Dio ha voluto fosse consegnata nelle sacre Lettere per la nostra salvezza».[6] In questo lungo viaggio del pensiero, il concetto di inerranza non è stato rifiutato, ma profondamente modificato perché si adattasse ai risultati della critica biblica, la quale ha dimostrato che la Bibbia non è inerrante nelle questioni di scienza, di storia e nemmeno nelle questioni riguardanti le credenze religiose storicamente condizionate. E così pure gli studi storici e critici possono portare alla modificazione di una interpretazione troppo semplicistica dell'infallibilità dell'insegnamento della chiesa.

Benché la relatività storica delle formulazioni dottrinali sia stata ammessa solo di recente da parte del cattolicesimo ufficiale, si possono tuttavia individuare nei manuali cattolici di teologia degli ultimi secoli alcune modifiche apportate a singole dottrine. Una particolare

a proposito del loro valore di quanto non lo sia R.J. DILLON, Biblical Approaches to the Priesthood, in *Worship* 46 (1972) 456-457, che sostiene non si possa adottare direttamente nessuna affermazione biblica come principio dottrinale. Una cosa è sostenere che l'affermazione biblica non esaurisce la verità; però trovo Dillon ambiguo nel determinare se l'affermazione possa mai cogliere una qualche verità permanente.

[6] *Cf. infra*, 34.

dottrina che era classificata come «materia di fede» o «prossima alla fede» nei manuali di un periodo può essere abbassata al grado di «teologicamente certa» o «opinione comune» nei manuali di un periodo successivo. Un tale cambiamento è sovente dovuto all'impatto di nuove conoscenze che hanno indotto i teologi a riesaminare vecchie ipotesi. Un esempio lampante è costituito dal cambiamento intervenuto negli ultimi 125 anni nella presentazione dell'insegnamento della chiesa a proposito dell'evoluzione. La chiesa ha insegnato infallibilmente la dottrina che afferma che Dio intervenne in modo speciale nella creazione dell'uomo a sua immagine e somiglianza. Per quasi 1900 anni si ritenne che questa dottrina teologica riguardasse anche il modo della creazione dell'uomo, che sarebbe quindi avvenuta con l'intervento diretto di Dio a formare il corpo dell'uomo dalla terra e il corpo della donna da quello dell'uomo. Oggi, nessun teologo serio accetta più questa interpretazione del modo della creazione, a causa delle prove scientifiche addotte a sostegno dell'evoluzione; tuttavia il cambiamento dell'interpretazione del modo della creazione non ha negato l'infallibilità dell'insegnamento della chiesa, perché si è imparato a distinguere tra l'intenzione teologica e tutto il complesso di immagini fisiche del quale essa è rivestita.[7]

Ora, come può questo riconoscimento dei limiti delle formulazioni dottrinali del passato, sia esso esplicito o tacito, entrare nelle nostre riflessioni sul futuro degli

[7] La spiegazione comunemente addotta è che l'insegnamento infallibile contro l'evoluzione comportava soltanto il rifiuto dell'evoluzione dell'anima dell'uomo, non di quella del suo corpo. Tuttavia, questa distinzione è nata *post-factum*: le massicce prove scientifiche a favore dell'evoluzione del corpo umano forzarono i cristiani a ricredersi sul loro rifiuto dell'evoluzione e ad introdurre la distinzione tra evoluzione dell'anima ed evoluzione del corpo.

studi biblici cattolici in questo secolo e nella discussione sui due argomenti trattati in questo libro? Se il significato esatto delle affermazioni dottrinali è costantemente sottoposto a riesame alla luce delle nuove conoscenze,[8] per i nostri tempi i risultati della critica biblica costituiscono un gruppo importante di nuove conoscenze (a dire il vero, anche questi risultati moderni sono condizionati dal tempo e contengono un elemento di incertezza; ma questa non può essere una buona scusa per pretendere che essi debbano essere ignorati fino al giorno in cui, in un futuro mitico, sarà raggiunta la certezza assoluta; alla critica biblica di oggi non si può chiedere un grado di certezza maggiore di quello che fu chiesto alla critica biblica dei tempi passati, quando furono formulate le dottrine in questione). A causa dell'importanza di queste

[8] Occasionalmente si può incontrare l'obiezione che non si possono ammettere tali riesami perché ciò significherebbe che la chiesa non è più sicura di niente e i cristiani non sarebbero più vincolati ad alcuna professione di fede se le interpretazioni della dottrina potessero cambiare. Questa specie di 'teoria del domino' applicata alla teologia, secondo la quale il riesame di una dottrina metterebbe in pericolo tutta quanta la fede convincerebbe soltanto in un ipotetico *vacuum* logico, isolato al di fuori della storia. È un *fatto* della storia che noi abbiamo riesaminato e reinterpretato delle dottrine. E questo non ha distrutto la fede cristiana proprio perché, implicitamente o esplicitamente, tali cambiamenti di interpretazione rendono chiaro il fatto che la rivelazione cristiana, così come il suo Maestro, è incarnata — è la parola di Dio in parola umana; e l'espressione umana della verità è sempre limitata. Il cristiano non è tenuto né più né meno che all'accettazione della rivelazione di Dio così come essa è compresa ed insegnata nel suo tempo. Può sapere che un particolare punto di rivelazione, così come egli lo accetta, non era inteso in quel modo in passato; può prevedere che un particolare punto di rivelazione, così come egli lo accetta, non sarà inteso in quel modo in futuro; ma nella fede egli deve lasciare tali variazioni alla provvidenza di Dio che instaura rapporti diversi con uomini di tempi diversi.

nuove conoscenze bibliche, è evidente che le dottrine della chiesa che più verosimilmente dovranno essere ripensate sono quelle in cui i dati biblici hanno svolto un ruolo determinante. Non è un caso allora che oggi siano sottoposte a riesame le dottrine della creazione, del peccato originale, dell'incarnazione e della natura umana di Gesù, dell'origine dei ministeri e dei sacramenti nella chiesa, tutte e quante interessate dai moderni metodi di studio della Bibbia. I miei scritti più recenti si situano in questa scia. Nel mio *Gesù Dio e Uomo,* Cittadella, Assisi 1970, illustravo come le posizioni attuali della critica biblica possano illuminare lo sviluppo progressivo della predicazione della chiesa circa la divinità di Gesù e il problema della sua conoscenza come uomo. In *Il Prete e il Vescovo,* Esperienze, Fossano 1971, mettevo in risalto la sfida lanciata dagli studi neotestamentari alla troppo semplicistica interpretazione delle origini del sacerdozio all'ultima cena e delle origini dell'episcopato tramite una catena di ordinazioni a partire dai dodici apostoli. Come ho già ricordato, l'idea di questo libro è nata dalle domande di quegli ascoltatori che si chiedevano se le testimonianze bibliche, così come sono lette oggi, non dovessero spingerci a ripensare due altre dottrine che sono profondamente bibliche nel loro sfondo: la concezione verginale di Gesù e la sua risurrezione corporea.

Nella mia discussione mi limiterò a presentare in ambedue i casi le testimonianze così come io le vedo. Non pretendo affatto che tutti gli esegeti cattolici o cristiani le leggano allo stesso modo, ma spero che il modo in cui io leggo le testimonianze sia scientificamente rispettabile.[9]

[9] Accetterò con piacere le critiche a questo libro o ai miei altri libri che possano aiutarmi ad individuare gli inevitabili difetti sempre presenti in tutte le opere di uno studioso. Tuttavia la tendenza fondamentalista a mettere in dubbio la fede di uno studioso o le sue intenzioni non mi sembra molto una discussione scientifica.

Le conclusioni vanno considerate seriamente alla luce della chiesa, cui spetta in ultima istanza decidere se la nostra vecchia interpretazione di questi due eventi cristologici, la concezione e la risurrezione di Gesù, rimanga valida e adeguata ai nostri tempi oppure necessiti di una modifica. Per alcuni, ogni idea che modifichi la nostra comprensione di una antica dottrina equivale all'abbandono di tale dottrina. Però, come sopra ho mostrato, i teologi cattolici accettano oggi un cambiamento nell'antica dottrina sul modo in cui Dio creò l'uomo e ammettono che la creazione sia avvenuta attraverso un processo di evoluzione — il cambiamento quanto al modo non ha annullato la dottrina della creazione. Possiamo partire *fin dall'inizio* con la sicurezza che non ci possa essere un cambiamento analogo nell'interpretazione delle due dottrine che qui stiamo considerando? noi crediamo che Dio è intervenuto nella concezione di suo Figlio — siamo dunque per sempre legati alla nozione elaborata in passato della modalità biologica di tale concezione, vale a dire una concezione *verginale?* noi crediamo che dopo la morte di suo Figlio, Dio è intervenuto per esaltare Gesù alla sua destra e dargli il nome che è sopra ogni nome (*Fil.* 2,9) — siamo dunque legati per sempre alla nozione elaborata in passato della modalità biologica di tale esaltazione, vale a dire una risurrezione *corporea?* Anche se alcuni cattolici incominciano a rispondere di no a questi interrogativi (spesso, ritengo, per diffidenza nei confronti del miracoloso), apparirà chiaro che io non

Lo scopo reale di tali attacchi non è tanto di contestare questo tipo di scienza, ma i suoi presupposti — vale a dire, nel mio caso, il fatto che le Scritture debbano essere studiate criticamente e non considerate semplicisticamente come storia, e che le dottrine cattoliche siano suscettibili di un riesame ed eventualmente di una riformulazione. Come ho già detto più sopra, questi presupposti sono stati chiaramente affermati dagli ultimi papi, rispettivamente da Pio XII e da Giovanni XXIII.

propendo affatto per questa direzione. Ma neppure sono propenso per un 'sì' *aprioristico,* sulla base dell'affermazione acritica che le formulazioni della dottrina cattolica non possono cambiare. Una risposta responsabile a questi interrogativi deve tener conto delle testimonianze così come le vedono gli studiosi oggi.

Faccio notare che il mio intento è di fare in modo che la risposta *tenga conto* dei risultati raggiunti dagli studiosi. Sarebbe davvero insensato da parte mia pretendere che gli studiosi possano dare la risposta cattolica a questi problemi. Quando si tratta di insegnamento dottrinale, è la chiesa attraverso i suoi vari organi di insegnamento dottrinale che dà la risposta. Pertanto io qui non intendo dare pretesto all'accusa che i teologi starebbero usurpando i diritti del magistero della chiesa con le loro investigazioni sulle dottrine del passato, alla ricerca di possibili modifiche. I teologi sono per la maggior parte coscienti che gli argomenti che essi adducono devono essere valutati all'interno del più ampio contesto della vita della chiesa guidata dallo Spirito, e non hanno altro desiderio che di mettere i loro argomenti a servizio del magistero. In realtà, mi pare che, nel modificare la dottrina, il magistero ha tacitamente riconosciuto l'importanza delle opinioni dei teologi; infatti esso tende a formulare le sue decisioni non con nuove dichiarazioni, ma semplicemente con una diffusa tolleranza nei confronti dei nuovi punti di vista. Così, nell'esempio che ho citato, sarebbe sciocco aspettarsi che la chiesa affermi ufficialmente che il corpo dell'uomo è il risultato di una evoluzione a partire da una forma animale più bassa; ma il fatto che ai teologi sia permesso di insegnare questo indica chiaramente che, nella posizione cattolica, *de facto* un cambiamento c'è stato.[10]

[10] Evidentemente, questo modo di procedere dà un vantaggio ai letteralisti, poiché significa che raramente potremo avere una

Se le prerogative di insegnamento del magistero sono oggi in qualche modo in pericolo, ciò è dovuto non tanto ai teologi più liberali, quanto alla destra cattolica che condanna pesantemente tutte le discussioni dottrinali che aprono la possibilità a modifiche o cambiamenti. Il potere dottrinale ultimo del magistero è di dichiarare un insegnamento eretico o inammissibile nell'ambito della fede cattolica. Proprio perché si è resa conto che le posizioni assunte dalla critica storica sono molto sfumate, l'autorità magisteriale della chiesa si è mostrata molto riluttante negli ultimi anni a dichiarare eretiche le moderne ricerche bibliche e teologiche. Ma non è dato trovare altrettanto riserbo nel giudicare nel numero sempre crescente di quotidiani e periodici cattolici di destra. Convinti che stanno proteggendo la fede, i giornalisti di stampo fondamentalista lanciano accuse di eresia e modernismo ai tentativi, non importa se prudenti o no, di applicare la moderna critica biblica e storica alle dottrine cattoliche. Se i maestri ufficiali della chiesa non pronunciano più tali condanne, è già pronta la spiegazione: i vescovi e il papa sono così occupati nel governo della chiesa che non possono tenersi al corrente delle perfide eresie che insorgono da ogni parte.

Se questo 'vigilantismo' di destra rappresenta una reale usurpazione dell'autorità della chiesa, esso rappresenta pure un pericolo per il progresso degli studi biblici cat-

ammissione pubblica da parte della chiesa che un cambiamento c'è stato. Gli estremisti di destra possono continuare a citare affermazioni del passato molto tempo dopo che queste affermazioni hanno cessato di essere rappresentative del punto in cui effettivamente si trova la chiesa. Mi chiedo quanto tempo sia passato dalla crisi di Galileo, prima che tutti i cattolici potessero ammettere di fronte a se stessi che, nonostante la condanna di Galileo, essi erano liberi di pensare che la terra ruotava intorno al sole. A libri che sostenevano questa teoria fu rifiutato l'*imprimatur* ancora 200 anni dopo la condanna.

tolici di questo secolo, soprattutto perché, come ho già ricordato, un forte avanzamento di questi studi dovrebbe contribuire in modo determinante a chiarificare per il nostro tempo la dottrina cattolica. Ma per noi, tornare indietro per paura al momento in cui la critica biblica iniziò la sua evoluzione progressiva da una pura registrazione di fatti ad un attivo influsso sulla vita e sul pensiero della chiesa, vorrebbe dire rendere vana l'intuizione di Pio XII, il quale può ben essere considerato il più grande papa teologo del secolo.

E c'è una chiara prova che le massime autorità ecclesiastiche non sono affatto propense ad abbandonare le idee di Pio XII accogliendo le richieste oscurantistiche di sopprimere la discussione critica sulla Bibbia e la teologia. Si può trarre una lezione dal modo illuminato in cui Roma ha recentemente affrontato uno dei problemi trattati in questo libro, il problema della risurrezione corporea. Sapendo che all'estero circolavano nuove teorie, alcune delle quali pericolose, le autorità romane non cercarono di condannare le opinioni degli studiosi o di proibire la discussione. Piuttosto si accorsero che, patrocinando una onesta discussione tra gli studiosi, avrebbero potuto incoraggiare gli studiosi stessi ad appoggiare i punti di vista più prudenti e a criticare quelli più pericolosi. E così, un gruppo di studiosi cattolici che avevano pubblicato alcuni dei più penetranti studi sulla risurrezione furono invitati ad incontrarsi a Roma nel periodo di pasqua del 1970, e a presentare le loro relazioni, pubblicate in *Resurrexit,* ed. E. Dhanis, Vaticano 1974. Io partii dagli Stati Uniti per partecipare a questo incontro e alcune delle riflessioni del capitolo secondo derivano dagli interessanti studi e osservazioni presentati in quella occasione. Se fossero stati presenti, i fondamentalisti, contrari ai moderni studi biblici cattolici, si sarebbero scandalizzati vedendo che gli studiosi erano praticamente una-

nimi nell'accettare una nuova valutazione critica della storicità dei racconti pasquali dei vangeli. Ma era proprio per vedere su quali punti gli studiosi cattolici erano d'accordo che si tenne la riunione. Alla sua chiusura, Paolo VI ricevette i partecipanti in udienza privata e pronunciò queste parole: [11] «Ringraziamo il Signore che ci ha accordato di realizzare questo incontro con la partecipazione di specialisti altamente qualificati in esegesi, teologia, filosofia, che sono venuti qui per mettere in comune fraternamente le loro ricerche sul mistero della risurrezione di Cristo. [...] Noi consideriamo con grande rispetto il lavoro ecumenico ed esegetico che qualificati uomini di scienza come voi svolgono a proposito di questo tema fondamentale [...] Anche la chiesa si trova a dover far fronte alle difficoltà inerenti all'esegesi di testi non chiari e difficili e sente l'utilità di conoscere diverse opinioni [...] Siate pertanto pieni di fiducia nella certezza della Tradizione che la chiesa garantisce col suo magistero — la chiesa che incoraggia lo studio scientifico mentre al tempo stesso continua a proclamare la fede degli Apostoli».

(B) *Presupposti biblici di base*

Se la corrente degli studi biblici, così come l'invito delle autorità ecclesiastiche, spingono gli studiosi a discutere punti dottrinali così delicati come la concezione verginale e la risurrezione corporea, riconosco però con una certa preoccupazione che alcuni lettori, attratti da tale discussione, potrebbero essere impreparati a capire i metodi della moderna critica biblica. Potrei avvertire tali lettori che i problemi discussi in questo libro si

[11] *L'Osservatore Romano,* 5 aprile 1970. Tradotto dal francese.

possono studiare con profitto soltanto dopo aver acquisito una certa familiarità con i metodi correnti di studio delle principali pericopi narrative dei vangeli, a partire dal battesimo di Gesù fino alla sua morte. Tuttavia, ritengo più saggio evitare che tale avvertimento dissuada il lettore e quindi presento qui alcuni presupposti biblici che stanno alla base della mia trattazione.

1) Gli autori dell'Antico Testamento non previdero in modo dettagliato la vita di Gesù di Nazaret. Quelli che sono chiamati profeti dell'Antico Testamento si interessavano al proprio tempo e non ad un futuro lontano, di cui potevano parlare soltanto in modo estremamente vago. Pertanto, sia che se ne rendano conto oppure no, quando gli autori del Nuovo Testamento vedono realizzata in Gesù una profezia, essi vanno al di là della visione degli autori dell'Antico Testamento.[12] Prendiamo per esempio *Is.* 7,14: «Ecco, una giovane donna concepirà e darà alla luce un figlio, e lo chiamerà Emmanuel». Il profeta si riferiva alla nascita di un bambino avvenuta circa 700 anni prima di Gesù; di un bambino la cui venuta al mondo sarebbe stata il segno della continuità della linea regale davidica. Siccome Matteo considerava Gesù come il compimento di questa linea regale davidica, e siccome leggeva il passo nella versione greca dei LXX, che parla di una 'vergine' (diversamente dall'ebraico, che ha soltanto «giovane donna»), Matteo riconobbe l'applicabilità di questo testo alla nascita di Gesù dalla Vergine Maria a Betlemme. Per Matteo, che intendeva mostrare come la nascita di Gesù realizzasse il piano di Dio, questa era una prova; ma, per quello che possiamo

[12] Il classico argomento apologetico della profezia ha dovuto essere reinterpretato alla luce della moderna critica biblica. Non si tratta tanto dell'esatta realizzazione di una previsione divinamente guidata, quanto piuttosto del compimento di un piano divino individuabile soltanto attraverso uno sguardo retrospettivo.

dire noi, Isaia non seppe né previde nulla a proposito della nascita di Gesù. Analogamente, *Os.* 6,2: «Ci farà rivivere dopo due giorni; il terzo giorno ci farà risorgere», nella mente del profeta non aveva nulla a che vedere con la risurrezione di Gesù. L'analogia col tema neotestamentario della risurrezione di Gesù il terzo giorno (*1 Cor.* 15,4) potrebbe essere dovuta al fatto che gli autori del Nuovo Testamento espressero intezionalmente il loro ricordo della risurrezione col linguaggio di Osea.[13]

2) I racconti evangelici del ministero di Gesù furono scritti grosso modo da 30 a 60 anni dopo gli avvenimenti che narrano. Gli evangelisti appartengono alla seconda generazione dei cristiani e non furono essi stessi testimoni oculari. Accetto l'opinione critica comune che *Marco* sia il primo dei nostri vangeli scritti (composto negli anni 60?). L'autore del vangelo che noi chiamiamo «secondo Matteo» non è Matteo, l'esattore delle imposte e compagno di Gesù, ma un cristiano sconosciuto che si servì come fonte del *vangelo di Marco* (e di altre tradizioni) e che potrebbe aver scritto verso gli anni 80. Il *vangelo di Luca* può essere datato ugualmente verso gli anni 80, dieci anni più, dieci anni meno, e dipende anch'esso in parte da Marco. Il *vangelo di Giovanni* non fu scritto dal figlio di Zebedeo e neppure dal discepolo prediletto (se questi non era il figlio di Zebedeo), ma da un ignoto cristiano, seguace o discepolo del discepolo prediletto. Nella sua forma finale, fu probabilmente scritto verso gli anni 90. Anche se non furono essi stessi testimoni oculari, gli evangelisti attinsero alle tradizioni primitive su Gesù.

3) Nel processo di sviluppo che parte da Gesù e, attraverso le tradizioni primitive, arriva fino agli evangelisti,[14]

[13] *Cf. infra,* n. 210.
[14] Questo processo di sviluppo del vangelo è illustrato per i

ci fu un accrescimento considerevole del messaggio e del contenuto dei vangeli. I vangeli pertanto non sono semplici cronache di quello che realmente accadde durante il ministero di Gesù, ma sono documenti di fede, scritti per mostrare il significato di quegli avvenimenti visti retrospettivamente. Come esempio di ciò che questo potrebbe significare per gli scopi che ci prefiggiamo in questo libro, il fatto che, secondo i sinottici (i primi tre vangeli) Gesù abbia predetto la propria crocifissione e risurrezione tre volte e con crescenti dettagli (*Mc.* 8,31; 9,31; 10,33-34) non significa necessariamente che il Gesù storico avesse tale esatta prescienza del suo futuro. In effetti, Gesù può aver fatto delle affermazioni più generali, che esprimevano la sua certezza che Dio non lo avrebbe abbandonato, ma lo avrebbe reso vittorioso; [15] e co-

cattolici nella *Dei Verbum* (V, 19) del Vaticano II e più dettagliatamente nell'istruzione della Pontificia Commissione Biblica *Sulla verità storica dei vangeli* del 1964 (disponibile ad un prezzo conveniente in un opuscolo della Paulist Press con un importante commento di J.A. FITZMYER). L'istruzione distingue tre tappe: l'opera del Gesù storico, il periodo della predicazione apostolica e il periodo degli scrittori sacri. Essa sottolinea che ci fu uno sviluppo enorme già nel periodo apostolico perché, dopo la risurrezione, la percezione della divinità di Gesù colorò il ricordo di quello che aveva detto e fatto. E gli scrittori sacri non solo selezionarono e sintetizzarono le tradizioni che risalivano agli apostoli, ma svilupparono anche quelle tradizioni alla luce delle situazioni di chiesa. Pertanto non sarebbe contrario alle direttive di questo documento del magistero ufficiale della chiesa interpretare le parole attribuite a Gesù nei vangeli come esempi di questo sviluppo operato dagli evangelisti, sempre che le prove da noi addotte garantiscano l'esattezza di tale conclusione.

[15] Per esempio, potremmo confrontare le predizioni molto dettagliate di Marco con le tre vaghe predizioni di Giovanni riguardanti l''innalzamento' del Figlio dell'Uomo (3,14; 8,28; 12,32-34). Per le ragioni che hanno indotto gli studiosi a ritenere che i dettagli delle predizioni di Marco siano dovuti alla chiesa primitiva invece che a Gesù, *cf.* J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testa-*

noscendo la fine della sua vita, i primi predicatori della chiesa e gli evangelisti possono aver riformulato tali affermazioni, aggiungendovi dettagli alla luce degli avvenimenti che effettivamente si produssero nel corso della passione. Un'obiezione ovvia è che, anche se gli evangelisti stessi non furono testimoni oculari, la permanenza di testimoni oculari deve aver certo evitato sviluppi troppo creativi nella tradizione evangelica in un periodo così corto di 30 o 60 anni. Questa argomentazione non deve essere trascurata come conferma delle linee generali della storicità dei vangeli, ma non è valida per molti dettagli dei racconti evangelici. Ai nostri tempi, nonostante il più rigoroso controllo esercitato da precisi ricordi orali e scritti, abbiamo assistito ad un enorme ingrandirsi della tradizione a proposito di figure come quelle di Giovanni XXIII o J.F. Kennedy nel breve spazio di 10 anni dalla loro morte, sicché si può parlare di una differenza tra quello che questi uomini furono nella storia e quello che sono nella valutazione popolare.

4) Credere che la Scrittura è ispirata da Dio non implica necessariamente che essa sia esatta in modo obbiettivo. Ispirazione significa che Dio ha guidato la composizione dei libri biblici.[16] Questa è una affermazione

mento, Paideia 1972, vol. I 315-327; e G. STRECKER, The Passion and Resurrection Predictions in Mark's Gospel, in *Interpretation* 22 (1968) 421-42.

[16] Le passate definizioni e descrizioni dell'ispirazione in ambiente cattolico erano spesso molto semplicistiche nei loro presupposti riguardo al modo in cui furono composti i libri biblici, come se la maggior parte di essi avesse un solo autore, sulla mente del quale Dio avrebbe lavorato. In effetti, molti dei libri biblici rappresentano una tradizione raccolta nello spazio di vari secoli, comprendente vari uomini, responsabili in grado diverso della paternità letteraria, e anche, a volte, un'intera comunità. Per questa ragione gli studiosi cattolici più recenti hanno evitato di impegolarsi nella ricerca di una esatta definizione dell'ispirazione fin-

di fede e non può essere provata con criteri empirici. Quello che può essere sottoposto al vaglio della critica per raggiungere una esattezza scientifica è il prodotto finale, la Scrittura. Col nostro studio della Bibbia possiamo vedere che essa è composta da vari tipi di letteratura, simili alle letterature degli altri popoli dell'antichità (l'unicità della Bibbia sta nella sua profondità teologica, e non semplicemente nel suo stile letterario). All'interno della Bibbia ci sono scritti storici più o meno precisi, poemi epici e lirici, sermoni, lettere, parabole, novelle ecc. Come ha giustamente osservato la costituzione sulla divina Rivelazione del Vaticano II (*Dei Verbum,* III, 12), chi voglia scoprire l'intenzione dello scrittore biblico deve prestare attenzione a queste «forme letterarie». Ciascun tipo di letteratura va giudicato, quanto alla precisione, in base ai suoi parametri; in questo modo, affermazioni assolute circa l'inerranza della Bibbia non sono applicabili. Le novelle e le parabole della Bibbia (libri come *Giuditta, Ester, Giona*) rimangono novelle e parabole anche se la loro composizione fu ispirata da Dio; l'ispirazione non cambia le novelle e le parabole in storia. Come abbiamo detto, il concilio Vaticano II ha capovolto la tendenza ad applicare l'inerranza a quasi ogni aspetto della Bibbia e l'ha applicata soltanto in modo molto generale: i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e *senza errore* la ve-

ché non si avrà il tempo di assimilare tutto quello che si è imparato a proposito della Scrittura. Lo studio dell'ispirazione deve essere uno studio molto più *a posteriori* di quanto non lo fosse prima. Sulla base di una teoria circa il modo in cui Dio agì non saremmo in grado di determinare quello che avvenne nella Scrittura; dovremmo piuttosto studiare quello che effettivamente appare nella Scrittura e da questo risalire ad una teoria dell'azione di Dio che possa spiegare quello che è accaduto.

rità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Lettere (*Dei Verbum,* III,11).

Il riconoscimento che la Bibbia può sbagliare per quanto riguarda dettagli di esattezza storica è molto importante per la logica della nostra discussione in questo libro. Per esempio, vedremo che i vari vangeli danno versioni differenti di quanto accadde al sepolcro vuoto di Gesù, specialmente per quanto riguarda i dettagli delle apparizioni angeliche. Nel passato, gli esegeti cattolici hanno consumato molte energie nel tentativo di armonizzare questi diversi racconti, col presupposto di dover mantenere l'esattezza storica di ciascuno. Oggi possiamo dire liberamente che uno o tutti questi racconti sono stati influenzati ed elaborati dall'immaginazione popolare durante il periodo di trasmissione orale, e adattati agli obiettivi redazionali degli scrittori sacri che si servirono delle tradizioni primitive. E ancora, Matteo e Luca danno della concezione e nascita di Gesù un racconto molto diverso. In passato avremmo dovuto pensare che, dal momento che queste storie dell'infanzia sono raccontate da scrittori ispirati, ambedue sono esatte e devono essere armonizzate. Oggi, *se le prove adotte sono abbastanza convincenti,* dovremmo poter dire liberamente che uno o tutti e due i racconti non sono storici. Ovviamente, questa è una conclusione alla quale non bisognerebbe arrivare con troppa fretta; ma non possiamo escludere *a priori* che, siccome non ci furono testimoni oculari del gruppo apostolico per gli avvenimenti che accompagnarono la nascita di Gesù,[17] le tradizioni

[17] Sotto questo aspetto, i racconti dell'infanzia differiscono dalla maggior parte del materiale riportato nei vangeli, per il quale ci siano potuti essere testimoni oculari del gruppo apostolico. Ovviamente, i racconti dell'infanzia *potrebbero* basarsi sulla testimonianza dei familiari, cioè Maria e Giuseppe; ma, come vedremo, non ci sono prove convincenti a favore di tale testimonianza. Per

riguardanti quella nascita *potranno* essere il prodotto della fantasia popolare. Per quanto riguarda l'inerranza dei racconti del sepolcro vuoto e dei racconti dell'infanzia (anche se le storie in se stesse si rivelano essere immaginarie, nella totalità o in parte), noi dobbiamo lavorare in base al criterio proposto dal Vaticano II: partendo dall'intenzione di fondo di questi racconti, che cosa Dio volle insegnarci per la nostra salvezza? Questo sarà inerrante.

Con le regole di base proposte sopra, passiamo alla discussione di uno dei problemi del vangelo tra i più dibattuti del nostro tempo.

quanto riguarda l'obiezione secondo la quale, anche senza essere dei testimoni oculari, gli evangelisti erano più vicini agli avvenimenti della nascita di quanto non lo siamo noi e pertanto avrebbero saputo se avevano a che fare con tradizioni attendibili o no, faccio notare che ciò non è sempre vero se si pensa in termini di metodo storico. La sfumatura nella domanda: che cosa accadde esattamente? non è più moderna degli interrogativi che potremmo porci a proposito dell'esattezza delle diagnosi mediche delle malattie menzionate nei vangeli. Luca, che sembra fosse medico, era molto più vicino alle informazioni sulle malattie che Gesù ebbe a guarire nel corso del suo ministero di quanto non lo sia un medico di oggi; ma sulla base del materiale riportato, anche a distanza di 2000 anni circa, un medico moderno potrebbe fare una diagnosi migliore di quella di Luca. C'è spesso un'analoga competenza da parte dell'esegeta moderno con i suoi metodi critici nel tipo di indagine storico-scientifica che ci proponiamo di svolgere.

CAPITOLO PRIMO

IL PROBLEMA DELLA CONCEZIONE VERGINALE DI GESÙ [18]

In un certo senso, questo non e uno dei problemi più scottanti della teologia o dell'esegesi. La sua soluzione non aiuterà gli emarginati del centro città e neppure quelli della periferia; una volta risolto, resterebbero sempre i problemi della guerra e della pace e anche quelli del celibato sacerdotale. Ad alcuni, questo problema potrà sembrare un esempio tipico del lavoro del ricercatore puro (o impuro) in teologia, in una parola, del «fic-

[18] Nella sua forma originaria, poi pubblicata in *Theological Studies* 33 (1972) 3-34 (cui va il nostro ringraziamento), questo capitolo fu presentato il 18 novembre 1971 nella James Memorial Chapel dello Union Theological Seminary (N.Y.C.) come lezione inaugurale in occasione della nomina dell'autore a Auburn Professor of Biblical Studies, incarico congiunto dello Union Seminary e del Woodstock College. L'occasione della ripubblicazione ha permesso di ampliarne alcune parti. L'autore iniziò la sua riflessione su questo argomento quando fu incaricato delle Swander Lectures al Lancaster Theological Seminary (aprile 1971) e della Boylan Lecture allo University College di Dublino (luglio 1971). Questi corsi gli hanno offerto l'occasione di precisare e maturare il proprio pensiero; per questo egli tiene ad esprimere la propria gratitudine. Egli inoltre si riconosce debitore nei confronti di W.J. Burghardt (s.j.), che gli mise a disposizione tutta la documentazione riguardante la controversia olandese sulla concezione verginale. La prospettiva ecumenica, propria dell'originaria impostazione dei corsi, è stata qui mantenuta.

canaso».[19] Però, in un altro senso, è proprio insignificante essere dei ficcanaso nei confronti di Gesù, soprattutto quando la nostra ricerca riguarda la sua unicità? Se non c'è qualcosa di unico nel modo in cui «Dio in Cristo riconciliava con sé il mondo» (*2 Cor.* 5,19), allora anche la più significativa teologia cristiana diventa insignificante.

I/ Lo 'STATUS QUAESTIONIS'

Nel protestantesimo il problema della concezione verginale è stato dibattuto a lungo. In alcuni settori è stato risolto con una risposta negativa nei confronti della storicità, risposta accompagnata a volte da una istintiva esitazione per timore che tale negazione mettesse in pericolo il simbolismo riguardante il mistero di Cristo. In altri settori la risposta affermativa resta uno dei criteri fondamentali di ortodossia, e le Bibbie inglesi che non riportano in *Is.* 7,14 la parola 'vergine' sono sospette. In altri settori ancora il problema è evitato con discrezione, eccezion fatta forse per qualche commissione esaminatrice un po' nervosa che deve valutare le attitudini dottrinali di un candidato al ministero. Siccome la

[19] Alcuni tendono ad identificare ciò che è teologicamente rilevante con ciò che è essenziale per essere riconosciuti cristiani; e il nostro problema non appare certo importante se lo si pone in questo modo: un uomo che crede in Gesù può ancora essere chiamato cristiano se non pensa che Gesù sia nato da una vergine? Quale che sia il modo in cui si risponde a questo interrogativo (e molti non sarebbero certo inclini a rispondere con un sì), è però molto squallido voler ridurre la teologia o la fede cristiana al minimo. Un modo più pertinente di porre la domanda sarebbe questo: un cristiano che ragioni si può ritenere leale nei confronti dell'eredità di fede ricevuta se nega che Gesù sia nato da una vergine?

negazione della concezione verginale risale ai razionalisti, resta un certo sospetto nei confronti di quelli che esitano a ritenerla un fatto storico. Pertanto potrebbe essere utile riesaminare gli argomenti addotti nel vasto quadro del protestantesimo.

Nel cattolicesimo (e nell'ortodossia orientale) c'è stata unanimità nel ritenere indiscutibile la storicità della concezione verginale. Ma, dopo il Vaticano II, il fronte prima compatto, si sta sfaldando in molti punti. Come per molti altri problemi, la discussione ha avuto più pubblicità in Olanda che altrove.[20] Nel 1965-1966, J. van Kilsdonk, un gesuita che era cappellano degli studenti all'Università di Amsterdam, attirò l'attenzione quando dichiarò che, a suo avviso, l'interpretazione biologica della concezione verginale costituiva un ostacolo ad una cristologia autentica e un pregiudizio alla fede nell'incarnazione, e non corrispondeva alle affermazioni della Scrittura.[21] Più o meno nello stesso periodo, il famoso *Catechismo olandese* destò un certo scalpore a causa della sua ambiguità a proposito della storicità della concezione verginale.[22] Secondo il *Catechismo olandese,* con l'asserzione che «la nascita di Gesù non era dovuta alla

[20] Quasi simultaneamente sollevò difficoltà in Germania il caso di Peter Lengsfeld, un prete Dozent a Münster che insegnava che, alla luce delle testimonianze bibliche non si poteva più sostenere con certezza che Giuseppe non fosse il padre fisico di Gesù. Il malcontento che questo fatto suscitò nella gerarchia cattolica tedesca ritardò la promozione di Lengsfeld al professorato.

[21] Inizialmente, van Kilsdonk pubblicò le sue idee in un giornale studentesco del 3 dicembre 1965; in seguito a ciò, fu chiamato a Roma per giustificarsi il 4 luglio 1966. Non spaventato né da questo né dalla dichiarazione dei vescovi olandesi (*infra* n. 23), van Kilsdonk ribadì i suoi punti di vista in una intervista alla radio l'11 ottobre 1966.

[22] *Cf. Il nuovo Catechismo Olandese,* Elle Di Ci, Torino 1969, pag. 92.

volontà di un uomo», Matteo e Luca intendevano esprimere la verità teologica che Gesù era nato per pura grazia ed era *il* dono di Dio. «Essi dicono che questa nascita, ben più della nascita di qualsiasi altra creatura umana, non sta in relazione alcuna con le capacità puramente umane. Appunto questo è il senso profondo dell'articolo che dice: 'nacque da Maria vergine'». Nessuno poteva mettere in dubbio quanto diceva il *Catechismo olandese,* ma molti notarono ciò che *non* diceva esplicitamente, e cioè che Gesù era nato da una donna biologicamente vergine. E così, nonostante l'*imprimatur* del card. Alfrink, l'ortodossia del catechismo fu messa in dubbio. L'episcopato olandese, autore della prefazione al catechismo, si sforzò in seguito di chiarire, per così dire, la propria posizione: esso non accettava alcuna ambiguità circa la verginità corporea di Maria.[23] I vescovi indicarono come verità «che la chiesa aveva sempre creduto e proclamato sulla base dei vangeli» la concezione verginale di Gesù, nel senso che «egli nacque dalla vergine Maria per opera dello Spirito santo che la ricoprì con la sua ombra, e senza cooperazione umana». Roma mostrò un particolare interesse per il catechismo, tanto da creare una commissione cardinalizia incaricata di indagare sulle lamentele sorte nei suoi confronti. Il risultato[24] fu un testo corretto del catechismo che insisteva

[23] Un comunicato di questo incontro dei vescovi a Utrecht fu pubblicato nel quotidiano di Amsterdam *De Tijd* in data 19 agosto 1966.

[24] *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 688, riporta una direttiva secondo la quale il catechismo «deve insegnare in modo ugualmente chiaro (insieme con la verginità perpetua di Maria) la dottrina della nascita verginale di Gesù, che è così sublimemente in accordo col mistero dell'incarnazione. Non dovrà più essere data occasione di negare questa verità... attribuendo soltanto un significato simbolico (alla concezione verginale), dicendo per esempio che essa esprimerebbe unicamente il dono, ispirato a pura grazia,

sul fatto che Gesù «non era stato generato con l'intervento dell'uomo».

Questo però non pose fine alla controversia, che ora si è diffusa ad altre nazioni. Rosemary Ruether destò un notevole scalpore con i suoi articoli sulla stampa cattolica americana quando mise in dubbio la verginità di Maria, sostenendo che nei racconti dell'infanzia il tema della concezione verginale è solo uno sviluppo secondario rispetto ad una più primitiva, e probabilmente più storica, tradizione sulla paternità fisica di Giuseppe.[25] Ad esemplificare ulteriormente come questa tendenza stia guadagnando terreno tra i cattolici, citerò l'ultimo studio scientifico del problema apparso in Germania, che sembra considerare la concezione verginale di Gesù come un *theologúmenon*,[26] e le sbrigative osservazioni di L.

che Dio ha effuso su di noi nel suo figlio». Il testo del catechismo, corretto in seguito a questa direttiva, è ora pubblicato come supplemento.

[25] La sua argomentazione è presentata in forma più ampia in The Collision of History and Doctrine: The Brothes of Jesus and the Virginity of Mary, in *Continuum* 7 (1969) 93-105. Gran parte dell'articolo riguarda la permanente verginità di Maria dopo la nascita di Gesù, e questo problema è il punto centrale della risposta di A. J. Novak, The Virgin Birth: ad Ruether, in *Continuum* 7 (1969) 443-52.

[26] Nella raccolta *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, a cura di K. S. Frank, R. Kilian et al., l'articolo sul racconto dell'infanzia di Matteo, ad opera di O. Knoch, pag. 58, prevede questa possibilità. Per l'autore, *theologúmenon* significa che la credenza che Gesù fosse Figlio di Dio in modo unico fu storicizzata (resa *geschichtlich*) nei racconti dell'infanzia nei quali appunto Gesù non ha un padre umano. Evidentemente Knoch è d'accordo con J. Michl, Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament, in *Mariologische Studien* 4 (1969) 145-84, che sostiene (pag. 183) che l'esegesi storico-critica non è in grado di risolvere il problema se la concezione verginale di Gesù sia un fatto storico o un *theologúmenon*. Nell'articolo sul racconto dell'infanzia di Luca, G. Lattke, a pag. 88, considera la concezione verginale come lo

Evely, che liquida la questione come «pura immaginazione».[27] In una rivista inglese di catechesi, pubblicata con approvazione ecclesiastica, si afferma: «Molti di essi [cattolici] immaginano che dubitare del fatto che Gesù sia stato concepito e sia nato da una vergine significhi scalzare una verità di fede fondamentale [...] La nascita verginale sembra restare un problema aperto: in ogni caso, come si è detto sopra, è di secondaria importanza»[28].

sviluppo di una riflessione teologica piuttosto che come la reminiscenza di un avvenimento storico.

Dobbiamo notare che gli autori che usano il termine *theologúmenon* in rapporto alla concezione verginale non sono necessariamente tutti d'accordo sul grado di non-storicità da attribuire al quadro in cui trova espressione la verità teologica. Mi sembra che siano tre le domande cui dovrebbero rispondere quanti sostengono che la concezione verginale è la storicizzazione del fatto che Gesù è Figlio di Dio. *a*) È questa veramente la verità che la concezione verginale introduce nel Nuovo Testamento, specialmente in Matteo che sembra porre l'accento soprattutto sulla risposta alle calunnie, sull'affermazione della discendenza davidica e sul compiersi delle profezie? *b*) Abbiamo ragione di pensare che siano stati i primi cristiani ad avere l'idea di esprimere la figliolanza divina in termini di concezione verginale? Poteva un'immagine come questa nascere spontaneamente nella mente dei credenti in Gesù di origine giudaica, sia di lingua greca sia di lingua semitica? *c*) Anche se le risposte ad a) e b) sono affermative, questo fatto costituisce una prova che la concezione verginale non ebbe luogo?

[27] L. Evely, *Vangelo senza miti*, Assisi 1971, p. 70. «La verginità di Maria è la traduzione fisica, a vantaggio delle persone più semplici, del mistero dell'Incarnazione, in linea con una concezione, piuttosto primitiva, secondo la quale Dio escluderebbe l'uomo...».

[28] F. Sommerville, Life and Ministry of Jesus, in *The Sower* 264 (luglio 1972) 84. Forse non è esatto parlare del problema della concezione verginale come di un problema aperto per i cattolici. Anche se non mi considero un esperto in catechesi, ritengo che il problema non sia aperto *a livello catechetico*, perché la discussione teologica è ancora troppo agli inizi per aver prodotto un qualsiasi effetto sull'insegnamento ufficiale della chiesa che è al centro dell'istruzione religiosa. Tutt'al più, i responsabili dell'istru-

Il fascicolo di dicembre 1972 del *Ladies' Home Journal* discute di vari punti di vista teologici a proposito di Maria e a pag. 127 un professore cattolico afferma che, mentre la chiesa, ufficialmente, intende in modo letterale la concezione verginale, «molti teologi oggi la interpretano in modo simbolico». Anche se si tien conto del sensazionalismo proprio di una rivista popolare, si deve pur ammettere che la propaganda del dubbio aumenta sempre di più. Per questo si rivela di giorno in giorno più necessario una seria discussione del problema da parte di teologi, storici ed esegeti cattolici, meglio ancora se in collaborazione con i loro colleghi protestanti.

Alcuni cattolici si irriteranno per questa discussione, accusando i partecipanti di voler negare la concezione verginale; ma allora nessuno ancora ha scoperto il modo di tutelarsi dalla calunnia di eccessiva semplificazione. Senza dubbio, l'accusa di irresponsabilità pastorale sarà lanciata in base alla convinzione che qualsiasi discussione sulla concezione verginale, non importa se condotta con serietà o no, turberà i fedeli. La storia delle negazioni della concezione verginale da parte cattolica, che sopra abbiamo delineato, è comunque indicativa di una tendenza destinata per forza ad avere effetti di turbamento nei confronti dei fedeli. Per gli studiosi cattolici seri al-

zione religiosa potrebbero indicare ai loro alunni che i teologi sono alle prese con nuovi elementi in questo campo, come d'altronde in molti altri. E neppure mi pare che il problema della concezione verginale sia un problema aperto *nella teologia cattolica,* se per aperto s'intende che un numero piuttosto grande di teologi ritiene egualmente possibile sia la risposta affermativa sia quella negativa. Come dirò più avanti, in passato i teologi cattolici hanno classificato la risposta affermativa tra gli insegnamenti infallibili della chiesa. Quello che è vero è che oggi alcuni si chiedono quanto fosse precisa una tale classificazione e se sia preclusa ogni ulteriore discussione. Forse solo questo intende Sommerville per «problema aperto».

lora, evitare la discussione non significa prudenza, ma codardia,[29] perché essi, così facendo, lasciano libero il campo a quei divulgatori irresponsabili come Evely, che riesumano le posizioni razionaliste del secolo scorso, ritenendolo biblicamente *au courant*.

Prima di andare avanti, ritengo opportuno precisare accuratamente il problema che stiamo considerando. Io qui mi occupo della credenza che Gesù sia stato concepito nel seno di una vergine senza l'intervento di un padre umano, cioè senza il seme maschile; ed ogni volta che userò l'espressione «concezione verginale», la userò in questo senso.[30] Ho scelto «concezione verginale» an-

[29] Dal tempo in cui feci delle ricerche per il mio corso del 1971, l'attenzione degli studiosi cattolici sul problema della concezione verginale è in aumento. *Cf.* per es.: P. SCHOONENBERG — J.M. ALONSO, La concepción virginal de Jesús, historia o leyenda? Un diálogo teológico, in *Ephemerides Mariologicae* 21 (1971) 161-216; J.M. ALONSO, Boletin de Mariologia: Cuestiones actuales II: La concepción virginal entre católicos, *ibid.*, 257-302; P. GRELOT, La naissance d'Isaac et celle de Jésus, in *Nouvelle Revue Thèologique* 94 (1972) 462-87; 561-85; A. VÖGTLE, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in *Bibel und Leben* 11 (1970) 51-67 (articolo che prima mi era sfuggito). L'argomento quindi è discusso da studiosi cattolici di lingua spagnola, francese e tedesca, ed è triste constatare che la prospettiva di una tale discussione da parte di uno studioso cattolico americano abbia provocato sdegno e isteria tra i cattolici fondamentalisti di questo paese.

[30] Si tratta allora della verginità 'corporea' o 'biologica' di Maria nella concezione di Gesù (il primo termine ha il vantaggio di essere meno clinico). È evidente che, anche se questo ne è un aspetto centrale, il problema ha ancora un risvolto: la concezione di Gesù avvenne per un intervento eccezionale di Dio, un intervento diverso dalla sua generale provvidenza nella concezione degli altri uomini? se in seguito Dio in via eccezionale liberò Gesù dai vincoli della morte, privilegio mai accordato ad altri uomini, questo potere escatologico era già effettivo al momento della concezione di Gesù?

ziché «nascita verginale», al fine di evitare la confusione con un'altra credenza, alquanto oscura, a proposito della *nascita* miracolosa di Gesù o del modo in cui egli uscì dal grembo di sua madre.[31] Neppure intendo addentrarmi, in questa sede, nel problema di un altro aspetto ancora della verginità di Maria, e cioè della sua verginità nel resto della vita o della tesi, sostenuta da molti cristiani, che essa non ebbe mai relazioni maritali né altri figli dopo la nascita di Gesù [32] (evidentemente però, una risposta negativa al problema della concezione verginale di Gesù renderà senza significato ogni discussione sulla successiva verginità di Maria, sia per quanto riguarda il parto miracoloso sia per quanto riguarda la sua astensione dai rapporti matrimoniali). Limitando la mia indagine alla concezione verginale, tratto il solo aspetto della verginità di Maria che sia direttamente scritturistico.

Sono tuttavia cosciente che, sollevando il problema della verginità *corporea* di Maria, non rispondo a quello che è l'intento principale degli evangelisti. Matteo e Luca si interessano alla concezione verginale come segno della scelta e della grazia divina, e come espressione di

[31] Nella mariologia classica è stata attribuita a Maria una triplice verginità: *ante partum, in partu et post partum* (questo triplice modello si può far risalire al 370 ca. d. C. e a ZENO DI VERONA: *Tractatus* I,5,3 e II,8,2 = PL XI,303.414-15). Per concezione verginale io intendo *virginitas ante partum*. Generalmente il miracolo della *virginitas in partu* è stato specificato in termini di nascita senza rottura dell'imene e/o senza doglie. *Cf.* K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1965, 361-412.

[32] La dottrina della *virginitas post partum* dipende dal modo in cui si intendono i rapporti di parentela impliciti nei riferimenti ai fratelli e sorelle di Gesù in *Mc.* 6,3; *Mt.* 13,55; *Gv.* 2, 12; 7,5. Si trattava di parenti (Tertulliano, Elvidio, protestanti moderni); oppure di fratellastri (Epifanio); oppure di cugini (Egesippo, Girolamo, principali riformatori)? *Cf.* J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967.

una concezione cristologica secondo la quale Gesù era il Figlio di Dio o il Messia davidico per nascita ecc. — in altre parole, essi si interessano alla concezione verginale in quanto fenomeno con un significato teologico.[33] Ciononostante, quand'anche si riconosca il primato delle implicanze teologiche (usando forse dei termini come verginità 'teologica' o 'spirituale'), la questione della storicità resta pur sempre legittima. Alcuni teologi continuano a parlare di «nascita verginale» anche se pensano che la concezione di Gesù sia avvenuta attraverso il rapporto matrimoniale. Per altri teologi, questo termine si riferisce ad una concezione realmente verginale e non naturale. Altri ancora usano l'espressione «nascita verginale», ma non considerano di alcuna importanza il problema della verginità corporea e assumono un atteggiamento agnostico nei suoi confronti.[34] Il fine della mia ricerca è di stabilire quale sia il più degno di fiducia tra questi vari atteggiamenti, i quali giustamente insistono tutti sul significato teologico, ma sono in disaccordo sul fatto storico soggiacente (il modo della concezione).

È inevitabile che, indipendentemente dallo sforzo che si può fare per essere obiettivi in tale ricerca, ci siano delle pre-disposizioni nei confronti di una particolare

[33] *Cf.* P. MINEAR, The Interpreter and the Birth Narratives, in *Symbolae Biblicae Upsalienses* 13 (1950) 1-22.

[34] Come esempio di elasticità citerei F. W. FILSON, *A New Testament History,* Philadelphia 1974, 86: «Qui Dio era all'opera per portare alla vita umana colui che avrebbe dovuto realizzare lo speciale piano di salvezza di Dio per gli uomini. Comunque possa essere intesa l'origine fisica di Gesù, sia che egli abbia avuto un padre umano sia che non l'abbia avuto, la sua venuta e la sua carriera non si possono spiegare col riferimento ad una famiglia e ad una eredità umana... Se anche avesse avuto un padre umano, ciò non escluderebbe la speciale azione di Dio per portare al mondo questa vita».

soluzione. In passato, le pre-disposizioni sarebbero state favorevoli alla storicità della concezione verginale. Si riteneva che il prodigio dovesse accompagnare le gesta di Dio tra gli uomini e il miracolo rafforzava la fede. In tempi più recenti però, l'elemento miracoloso ha destato sospetti in molti cristiani. Questo è più che non razionalismo puro o semplice identificazione di miracolo e credulità. Deriva piuttosto da una valutazione di ciò che è veramente unico nella religione giudeo-cristiana, cioè la convinzione che Dio è intervenuto attivamente nella storia umana, nella nostra storia. Una storia costellata di miracoli non è la storia in cui viviamo. E così, le predisposizioni più recenti sono state contrarie alla teoria secondo la quale Gesù, uguale a noi in tutto fuorché nel peccato, sarebbe stato concepito in modo diverso dagli altri uomini.[35]

Però noi non dobbiamo lasciare che le predisposizioni determinino l'orientamento della discussione. È vero che ci sono segni di cambiamento a proposito dell'atteggiamento da assumere nei confronti del miracolo nella ricerca biblica. Come esempio, potremmo pensare al modo in cui Rudolf Bultmann considera i miracoli dei vange-

[35] Già nell'antichità c'era una riluttanza istintiva a fare della concezione verginale un qualcosa di troppo meraviglioso, di troppo eccezionale. Già in ORIGENE, *Contra Celsum* 1,37 (GCS II, 88-89), è testimoniata la ricerca di analogie sugli esempi della partenogenesi animale. Ed oggi ci sono gli ultimi sviluppi della embriologia sperimentale, per esempio il *cloning* che aprono la possibilità ad una riproduzione senza rapporto sessuale. Altri si rifanno all'analogia dell'evoluzione, secondo la quale il primo o i primi uomini non avrebbero avuto genitori umani. Tuttavia la ricerca di paralleli naturali va in senso opposto rispetto a ciò che gli evangelisti vogliono sottolineare; essi infatti insistono sul ruolo dello Spirito santo e guardano alla concezione verginale come ad un atto della potenza divina. Per loro, ciò che importa è che Dio intervenne *al di fuori delle vie ordinarie* per far nascere suo Figlio.

li; secondo lui, essi furono per la maggior parte una aggiunta tardiva e non storica alla tradizione di Gesù fornita dai narratori cristiani di racconti di miracoli, che cercavano di presentare Gesù come una immagine che fosse competitiva in un mondo assetato di miracoloso. Naturalmente egli addusse argomenti esegetici a sostegno della sua posizione; ma il fattore determinante nella sua concezione fu la sua convinzione che l'uomo moderno non crede più nei miracoli. Ma oggi Ernst Käsemann, uno degli allievi più famosi di Bultmann, si è scostato dalla posizione del suo maestro. Egli afferma che, siccome gli esorcismi (quei miracoli che sembrano così totalmente estranei all'uomo moderno) si trovano negli strati più antichi delle nostre notizie su Gesù, allora, se uno vuole rimanere uno storico, deve accettare la storicità della tradizione che Gesù era un esorcista.[36] E perciò analogamente, se dobbiamo entrare nel merito di questa discussione come storici, teologi ed esegeti, per noi non sarà una risposta il fatto che l'uomo moderno non crede nelle concezioni verginali, così pure come non sarà una risposta il fatto che, siccome i cristiani del passato accettarono la concezione verginale, noi dobbiamo seguire ciecamente le loro orme. Sia i razionalisti sia i tradizionalisti devono essere disposti ad un lavoro onesto di esame delle testimonianze — e può ben accadere che i primi troveranno questo lavoro più pericoloso dei secondi. Passiamo dunque ad esaminare le testimonianze,

[36] Citato in N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York 1967, 65. Perrin stesso osserva: «Oggi questo avrebbe un largo consenso di critica». Evidentemente non tutta la scienza neotestamentaria ha seguito la strada dello scetticismo bultmanniano a proposito della tradizione sui miracoli e poi quella della loro rivalutazione — *cf.* il mio articolo The Gospel Miracles, in *New Testament Essays*, Milwaukee 1965, 168-191 oppure 218-245 nella ristampa Doubleday Image.

che discuteremo in quattro punti: la testimonianza del magistero; la testimonianza desunta dall'*analogia fidei;* la testimonianza della storia della chiesa primitiva; la testimonianza della Scrittura.

II/ La testimonianza del magistero

Per alcuni cristiani l'autorità suprema in materia di fede è la Bibbia, in quanto Parola di Dio; per altri cristiani, tale autorità consiste negli insegnamenti della chiesa vivente, dei quali la Bibbia fa parte. La generale accettazione della concezione verginale è dovuta al fatto che essa è presentata come parte dell'eredità cristiana sia nella Bibbia sia nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico. Però, questa unanimità non elude il problema, perché le moderne concezioni teologiche rendono necessaria la definizione sia dell'autorità della Bibbia sia di quella dell'insegnamento ecclesiastico, o almeno la definizione del modo in cui si intende che tale autorità funzioni.

Più avanti tornerò diffusamente sulla testimonianza della Bibbia. Vorrei solo far notare qui che, anche se è vero che Matteo e Luca accettarono inequivocabilmente la storicità della concezione verginale,[37] noi però non possiamo sapere con certezza donde essi attinsero le loro informazioni in proposito.[38] La vecchia teoria se-

[37] Anche se, come ho fatto notare, il loro interesse a proposito della concezione verginale era principalmente teologico, gli evangelisti non furono più sottili di quanto consentisse il loro tempo. Non c'è dubbio che Matteo credesse nella verginità corporea di Maria prima della nascita di Gesù (1,25). È più difficile dimostrarlo per Luca; ma 3,23 indica che Luca non pensava che Giuseppe avesse generato Gesù dopo l'annunciazione dell'angelo a Maria.

[38] I racconti dell'infanzia non possono essere paragonati ai racconti del ministero pubblico di Gesù. Per questi ultimi, la comu-

condo la quale tutte le notizie dei racconti dell'infanzia di Luca deriverebbero direttamente dal ramo familiare di Maria, mentre quelle di Matteo dal ramo di Giuseppe non è più accettabile nell'esegesi moderna, anche se l'origine familiare di qualche informazione non può essere esclusa *a priori*. Pertanto, dobbiamo tenere in conto la possibilità che gli evangelisti, in buona fede, abbiano attinto ad una antica credenza nella concezione verginale che non aveva una base storica vera e propria. In poche parole, la presenza della concezione verginale nei racconti dell'infanzia dei due vangeli non comporta una garanzia assoluta di storicità.[39]

Quale garanzia di storicità è offerta dall'insegnamento della chiesa a proposito della concezione verginale? La testimonianza del magistero ecclesiastico ci riporta a tradizioni di fede antichissime. Una formulazione primitiva dell'antico *Credo battesimale romano* confessa «Cristo Gesù, suo unico Figlio, nostro Signore» come «nato dallo Spirito santo e dalla Vergine Maria». Il *Credo* di Nicea-Costantinopoli confessa Gesù Cristo «che discese e si incarnò per opera dello Spirito santo e dalla Vergine Maria». Il *Credo degli apostoli* confessa «Gesù Cristo, suo unico Figlio, nostro Signore, che fu concepito per

nità poteva fare assegnamento sul *fondamento* di testimonianze oculari dei discepoli di Gesù, quale che sia stato lo sviluppo della tradizione nel corso del tempo. Ma noi non sappiamo se ci sono attestazioni di testimoni oculari o di persone vicine ad essi dietro alle storie che riguardano l'infanzia di Gesù. Quante persone sarebbero state in grado di conoscere i dettagli più intimi della concezione di Gesù?

[39] Come ho ricordato più sopra a pag. 34 s. la dottrina cattolica riconosce che l'inerranza è applicabile a «quella verità che Dio ha voluto introdurre nelle sacre Scritture per la nostra salvezza». La natura umana e la figliolanza divina di Gesù sono verità che si possono cogliere qua e là nei racconti dell'infanzia e che meritano di essere qualificate come insegnamenti inerranti — ma la verginità corporea di Maria è una verità di questo tipo?

opera dello Spirito santo, e nacque dalla Vergine Maria». Non c'è dubbio che chi formulò queste professioni di fede credeva nella verginità corporea di Maria. Però molti studiosi sono convinti che l'obiettivo vero della formula *nato dalla Vergine Maria* fosse di affermare la realtà della *nascita* di Gesù e della sua umanità, non il modo preciso della sua *concezione*[40] (così il significato di «nato dalla Vergine Maria» deriverebbe dalla formula paolina di *Gal.* 4,4: «Dio mandò suo Figlio, *nato da una donna,* nato sotto la legge» — formula che esprime la radicale storicità di Gesù e della sua missione, sottolineando il fatto che egli nacque dal grembo di una donna, ma senza specificare il modo in cui fu concepito in quel grembo). Più specificamente, ancor prima del 200 d.C. nell'antico *Credo romano* l'affermazione della fede in Cristo Gesù si ampliava con un riferimento alla sua nascita dalla Vergine Maria al fine di contrapporsi al docetismo e allo gnosticismo che mettevano in dubbio la realtà dell'umanità di Gesù.[41] Verso la fine del sec.

[40] Il nuovo canone IV della Messa ha ripreso la formula di fede nella stessa prospettiva come indica il corsivo: «Egli fu concepito per opera dello Spirito santo e nacque dalla vergine Maria — *uomo come noi* in tutto fuorché nel peccato». È degno di nota il fatto che il credo parli di *nascita* verginale e non di concezione verginale. Già ho precisato (vedi n. 31 *supra*) che in questo libro preferisco usare il termine «concezione verginale» al fine di evitare ogni confusione tra *virginitas ante partum* e *virginitas in partu.* Ma c'è una seconda e ancor più importante ragione per la mia preferenza. Parlando di concezione verginale posso precisare il problema della verginità corporea di Maria in un modo che non sarebbe possibile se ripiegassi sulle formule di fede che riguardano la nascita verginale (e che pure si riferiscono all'*ante partum* e non all'*in partu*) proprio perché queste ultime sono quasi esclusivamente cristologiche. Come eccezione si potrebbe considerare la formula lunga del credo di Epifanio (DBS 44; 374 ca. d.C.) che è più specifica: «Non nacque da seme maschile e non fu in un uomo».

[41] J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds,* London 1960², 144-

IV, l'affermazione del *Credo niceno* a proposito dell'incarnazione fu specificata, nella versione costantinopolitana, in termini di incarnazione dalla Vergine Maria, inserzione probabilmente diretta contro gli apollinaristi che non ammettevano l'integrità dell'umanità di Gesù.[42] Pertanto, se giudichiamo le professioni di fede da quello che esse intendevano confutare, ci si può chiedere se, parlando della nascita verginale, esse intendessero definire *precisamente come materia di fede* la concezione verginale nel senso in cui io ho usato questo termine, anche se certamente la presupponevano. Tanto per servirsi dei termini tecnici della teologia cattolica, ci si può chiedere se la verginità *corporea* di Maria nel concepimento di Gesù sia mai stata infallibilmente definita dal magistero straordinario della chiesa esplicitatosi attraverso le professioni di fede e i concili ecumenici.[43]

145. Kelly richiama l'attenzione sull'«insistenza di questa sezione del credo sulla realtà delle esperienze umane del Cristo — la sua nascita, le sue sofferenze fisiche, la sua morte e la sua sepoltura». Evidentemente, i vari *credo* confessano la nascita non solo dalla vergine Maria, ma anche dallo Spirito santo, e in verità mettono lo Spirito santo al primo posto per sottolineare l'elemento divino nell'incarnazione di Gesù. Ma il centro del mio interesse qui sta nel 'perché' della menzione della vergine Maria. I docetisti potrebbero ammettere che un Cristo preesistente venne nel mondo *attraverso* (*per*) Maria, ma non che fu *di* o *da* (*ex, de*) lei — carne della sua carne. È chiaro che non fu soltanto l'intento antidocetista a determinare l'inserzione nelle formule di fede dei riferimenti alla carriera terrena di Cristo, perché c'era interesse anche per la sua vita.

[42] *Ibid.*, 332-338. La prospettiva anti-apollinarista non è certa.

[43] Esistono delle dichiarazioni ufficiali della chiesa a proposito della verginità corporea di Maria, ma nessuna di esse sembra riunire tutti i requisiti per un esercizio *de fide* del magistero straordinario. Per esempio: *a*) nel 449 d. C. la lettera di papa Leone I al vescovo Flaviano (DBS 291) parla di Maria che concepì mantenendo intatta la propria verginità (*salva virginitate concepit*) e senza piacere carnale. *b*) nel 649 d. C. il concilio Lateranense

Ma non abbiamo ancora esaminato l'intero quadro, perché l'ambito dell'autorità della chiesa non può essere limitato alle rare dichiarazioni del magistero straordinario. C'è un settore estremamente vasto di materia di rivelazione divina non definito da professioni di fede o da concili ecumenici, ma proposto uniformemente e universalmente con tale forza che è stato unanimemente accettato nella fede dai cristiani — l'*ubique, semper, ab omnibus* di Vincenzo di Lerino, o quello che nel cattolicesimo si chiamerebbe esercizio del magistero ordinario della chiesa. E anche se il 'modo' della concezione verginale non fu l'obiettivo delle professioni di fede, lo sviluppo della mariologia finì per focalizzare l'attenzione del credente cristiano sulla verginità corporea di Maria, la sempre vergine.[44] Mi pare di poter affermare che per circa 1600 anni di cristianesimo (dal 200 al 1800) la concezione verginale di Gesù, intesa in senso biologico, fu universalmente creduta dai cristiani. E, anche se io gradirei che vi fosse apportata una modifica dal punto

(DBS 503) condannava chiunque non confessasse che la santa immacolata e sempre vergine Maria aveva concepito per opera dello Spirito santo senza seme (*absque semine; ásporos*) e aveva generato senza compromettere la propria verginità. *c*) nel 675 d. C. l'undicesimo concilio di Toledo (DBS 533) parlava dell'intatta verginità di Maria che non ebbe rapporti con uomini (*intacta virginitas et virilem coitum nescivit*). *d*) nel 1555 d. C. una bolla di papa Paolo IV contro gli antitrinitariani e i sociniani (DBS 1880) condannava coloro che pensavano che nostro Signore non fosse stato concepito nel seno della beata sempre vergine Maria per opera dello Spirito santo, ma piuttosto dal seme di Giuseppe nel modo in cui sono concepiti gli altri uomini (*sicut ceteros homines ex semine Joseph*). *e*) *cf. supra* n. 24.

[44] Le citazioni della nota precedente sono un'eloquente prova di questo. Le variazioni degli obiettivi sui quali si focalizzava l'attenzione è ben documentata da H. VON CAMPENHAUSEN, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, London 1964.

di vista teologico, credo tuttavia che, secondo i normali criteri applicati nella teologia cattolica, la concezione verginale dovrebbe essere classificata tra le dottrine infallibilmente insegnate dal magistero ordinario.

Ma a questo punto i cattolici vengono a sperimentare lo stesso tipo di angoscia che provarono i protestanti fondamentalisti quando la critica biblica mise in dubbio la loro credenza che la Bibbia fosse infallibile (sia che il termine fosse usato o no). Se la critica biblica ha definito la nozione di inerranza della Bibbia, i moderni studi storici implicano anch'essi la necessità di definire il concetto cattolico di infallibilità dell'insegnamento della chiesa?

Questa questione dell'infallibilità dell'insegnamento della chiesa ha due aspetti correlati.

Primo, il concetto globale di infallibilità deve essere abbandonato o forse essere ridotto a quello di indefettibilità? (quest'ultima posizione implicherebbe che la chiesa, pur potendo insegnare in modo errato, tuttavia non tradirà mai totalmente Cristo). A questo interrogativo ha risposto affermativamente Hans Küng nel suo libro: *Infallibile? Una domanda.* Il libro è guastato dalla sua animata e controproducente polemica contro la curia romana. Inoltre, la scelta da parte di Küng dell'insegnamento della chiesa cattolica contro la contraccezione artificiale come esempio di una dottrina che dapprima fu insegnata infallibilmente e in seguito messa in dubbio, è infelice perché, come ha dimostrato K. Rahner, non è affatto chiaro che questo insegnamento avesse tutti i requisiti per essere definito dottrina *de fide ex ordinario magisterio.* Tuttavia, una volta riconosciuti questi limiti,[45]

[45] Nel corso di questo libro mi capiterà in più occasioni di criticare le opinioni di Hans Küng. Tuttavia, alla luce dei recenti attacchi contro di lui, mi sento obbligato ad insistere sul fatto che le nostre divergenze si situano a livello di opinione

molti teologi ammetteranno che Küng ha sollevato un problema degno di seria discussione. Per esempio, anche se *non* è d'accordo con Küng sul fatto che l'infallibilità possa essere abbandonata o ridotta ad indefettibilità (e credo che su questo punto abbia ragione), Avery Dulles nel suo *The Survival of Dogma* mette in rilievo quanto siano condizionati i giudizi dell'autorità magisteriale della chiesa. Dulles parla (p. 173) della «relatività storica di tutte le affermazioni dottrinali». La dottrina della concezione verginale di Gesù riunirebbe, in modo molto più chiaro che non l'esempio della contraccezione artificiale proposto da Küng, tutti i requisiti per essere classificata tra gli insegnamenti infallibili. Che cosa significherebbe la tesi di Dulles sulla «relatività storica» se fosse applicata alla storicità della concezione verginale?

Secondo, se noi consideriamo la possibilità che la chiesa insegni infallibilmente, quale valore hanno i criteri usati dai teologi del passato per classificare le dottrine come *de fide ex ordinario magisterio?* È importante notare che, proprio perché questa categoria comprende dottrine che non furono esplicitamente definite da professioni di fede o da concili ecumenici o da papi, furono i teologi a determinare il criterio della classificazione, in base al quale le credenze comuni fra i cristiani possono essere considerate dottrine infallibili. Pertanto, ponendoci il problema dell'infallibilità dell'insegnamento a proposito della concezione verginale, non ci troviamo di fronte al dilemma se un insegnamento infallibile possa improvvisamente diventare fallibile o no. Se uno non è d'accordo con Küng e accetta la possibilità dell'infal-

scientifica e in nessun modo io potrei mettere in dubbio la sua posizione di cattolico e prete. I vescovi tedeschi nel considerare il suo libro hanno fatto attenzione a *non* dire che era eretico. Più di una recensione, però, ha messo in rilievo le sue deficienze storiche.

libilità, allora è logico che, se la concezione verginale fu insegnata infallibilmente nel passato, deve restare infallibile anche oggi (e domani). Il problema sollevato oggi è di sapere se i teologi abbiano visto giusto sostenendo che la concezione verginale era universalmente ed uniformemente proposta alla fede della chiesa come elemento costitutivo della divina rivelazione, così da essere dottrina infallibile. Come abbiamo già fatto osservare nell'introduzione,[46] lo studio dei manuali di teologia degli ultimi cento anni mostra che i criteri usati per i giudizi di infallibilità sono di non facile applicazione perché non solo i teologi non sono d'accordo tra di loro sul fatto che una dottrina sia o non sia infallibile, ma capita anche che una dottrina comunemente classificata come infallibile dai manuali di un periodo possa non più esserlo in un periodo successivo!

L'applicazione dei criteri di infallibilità alla dottrina della concezione verginale di Gesù è un problema particolare precisamente perché si tratta di una dottrina che non è mai stata messa seriamente in discussione fino a tempi abbastanza recenti. Nel periodo patristico, nel medioevo, al tempo della Riforma non costituiva l'oggetto di dispute così importanti tra i cristiani, al punto di spingere la chiesa ad una decisione riflessa che stabilisse se questo fatto biologico fosse o non fosse un elemento costitutivo della rivelazione divina. Dal 200 al 1800 circa, la concezione verginale fu messa in dubbio quasi esclusivamente da coloro che negavano il cristianesimo in generale e la divinità di Cristo in particolare. Per la massa dei cristiani, si trattava di una dottrina ritenuta di per sé garantita, senza bisogno di verifiche. Come spiegava Girolamo, «crediamo che Dio nacque da

[46] *Cf.* le mie osservazioni sull'infallibilità e sull'evoluzione, *supra*, 20-22, 24-26.

una vergine perché così leggiamo».[47] Ora però la concezione verginale è messa in dubbio da cristiani che non negano la divinità di Gesù — ma che neppure più si limitano ad affermare con Girolamo che credono perché così leggono, dal momento che adesso conoscono la complessità dei racconti biblici in cui così leggono. Costoro devono per forza attenersi automaticamente all'insegnamento non riflesso di un passato che non era in grado di conoscere i problemi che oggi invece devono essere affrontati? Evidentemente, è quasi un assioma nella teologia cattolica affermare che quanto la chiesa insegna non trae la sua validità dagli argomenti usati per arrivare a tale insegnamento, perché la chiesa è dotata di un intuito nei confronti della rivelazione (attraverso una specie di connaturalità spirituale), grazie al quale trascende la pura logica. Ma non si vede come questo principio si possa applicare ad una questione che riguarda un *fatto* biologico come quello implicito nella concezione verginale. Non ci sono molte prove che la chiesa abbia avuto un altro canale di tradizione che risalisse ai fatti della concezione di Gesù all'infuori dell'affermazione comune a Matteo e Luca. Se questa affermazione è messa in dubbio (come vedremo nel paragrafo V, più avanti), non si può fare a meno di prevedere che l'insegnamento della chiesa su questo argomento andrà incontro a gravi difficoltà.

Ma non mi si fraintenda: non sto dicendo che non ci sarebbero più testimonianze valide per la concezione verginale — personalmente, io penso che siano di gran lunga più valide di quanto non ammettano molti di quelli che negano la concezione verginale. E non sto neppure dicendo che la posizione cattolica dipenderebbe dalla validità delle testimonianze scientificamente controlla-

[47] *Adv. Helvidium* 19 (PL XXIII, 213 A).

bili perché, come ho appena ricordato, i cattolici credono che lo Spirito santo possa dare alla chiesa una percezione più profonda di quanto non garantirebbero le testimonianze da sole. Mi sto semplicemente chiedendo se per i cattolici una valutazione moderna delle testimonianze sia irrilevante, perché la risposta sarebbe già decisa dagli insegnamenti passati della chiesa. Il fatto stesso che i teologi discutano sui limiti dell'infallibilità e sul modo in cui i criteri per giudicare dell'infallibilità sono stati applicati, suggerisce che una ulteriore investigazione non è necessariamente preclusa.[48] Come contributo per eventuali studi futuri, passerò ora in rassegna il più obiettivamente possibile le testimonianze dottrinali, storiche e bibliche riguardanti la concezione verginale.

III/ La testimonianza desunta dall'"analogia fidei"

Non possiamo considerare la concezione verginale di Gesù isolatamente; essa è infatti legata ad altri punti

[48] Io personalmente penso che, se le autorità della chiesa cattolica cercassero di risolvere la questione con un decreto e senza permettere la discussione delle molte e complesse testimonianze, il risultato sarebbe disastroso. Quelli di noi che sono leali, obbedirebbero, e la discussione sarebbe lasciata a quei cattolici che ignorano l'autorità. Una risoluzione più conveniente sarebbe di respingere la richiesta di un serio riesame del problema perché impensabile. Pedagogicamente però, una tale risoluzione soddisferebbe poco una generazione che costantemente pensa l'impensabile. Un riesame serio del problema, che faccia intervenire criteri di infallibilità più precisi, e un approccio più critico alle testimonianze bibliche potrebbe sfociare nella riaffermazione del fatto che la concezione verginale è parte integrante della fede cristiana; ma allora, proprio il fatto che si sia voluto condurre una ricerca onesta contribuirà ad accrescere la credibilità della posizione.

di dottrina cristologica e mariologica cari alla tradizione cristiana. Alcuni di questi punti dottrinali sembrano testimoniare a favore della storicità della concezione verginale, mentre invece per altri la concezione verginale rappresenta un ostacolo. Passiamo ora ad esaminare gli uni e gli altri.

(A) *Dottrine che sembrano presupporre la concezione verginale*

1) La santità di Maria.[49] Tutti riconosceranno che, se ci fu concezione verginale, questo fatto comportò un intervento straordinario di Dio, di modo che Maria fu veramente la *kecharitoméne* di *Lc.* 1,28, la «favorita» di Dio. Ma nel problema qui sollevato non sono implicate soltanto le conseguenze del potere miracoloso di Dio. Si è manifestata nell'ambito del pensiero cristiano una tendenza, esplicita o implicita, a considerare la concezione verginale come un modo di concepire un bambino più nobile che non il rapporto matrimoniale; e questo atteggiamento è legato alla teoria secondo la quale la verginità è la forma più nobile di vita cristiana. Molto spesso la letteratura cristiana si fece portatrice di questo atteggiamento non tanto in riferimento immediato alla concezione verginale di Gesù da parte di Maria, quanto piuttosto in riferimento al fatto che Maria rimase vergine dopo la nascita di Gesù. Origene è il primo grande teologo a portare alla ribalta questo motivo ascetico: una volta coperta dall'ombra dello Spirito santo, Maria non poteva più, per quanto si può supporre, sottoporsi

[49] Elenco le dottrine in ordine di importanza crescente. La dottrina mariologica è al punto più basso della scala, perché all'origine la concezione verginale era un concetto cristologico, non mariologico.

ad un rapporto matrimoniale con un uomo. Ella diventa così modello di quanti scelgono la verginità o il celibato come modo di vita per amore del regno di Dio.[50]

Parecchi teologi moderni (compresi molti cattolici)[51] non accetterebbero più un'interpretazione che considerasse semplicisticamente la testimonianza di verginità come 'migliore' della testimonianza di amore cristiano nel matrimonio. Il pregiudizio anti-sessuale, che occasionalmente poteva esercitare qualche influsso sulla teologia del passato, oggi non è più dominante. Ma c'è una difficoltà ancora più grande nel mettere in relazione la 'maggiore' santità della verginità con la concezione verginale, e consiste nel fatto che i racconti dell'infanzia non fanno il minimo collegamento tra la concezione verginale e il valore speciale dello stato di verginità (tema che invece compare altrove nel Nuovo Testamento, per esempio in *1 Cor.* 7,8). Maria è presentata come una donna

[50] ORIGENE, *Comm. in Matt.* 10,17 (GCS XL, 21). In *De institutione virginis* 5,36 (PL XVI 328) AMBROGIO DI MILANO afferma: «Dall'esempio di Maria tutti sono chiamati al servizio (*cultus*) della verginità». La verginità di Maria diventa una delle ragioni principali per cui Dio la favorì. PAPA SIRICIO, *Epistola* 9,3 (PL XIII, 1177), alla fine del sec. IV, sostiene che chi nega la verginità perpetua fa il gioco di quegli schernitori che affermano che Gesù non avrebbe potuto nascere da una vergine.

[51] Il concilio di Trento (DBS 1810) dichiara: «Se qualcuno afferma che rimanere nella verginità o nel celibato non è più bello e più santo che essere uniti in matrimonio, sia anatema!». Tuttavia nel contesto del sec. XVI il fine primario di questa proposizione era di difendere il valore della verginità contro gli attacchi di alcuni riformatori. La tendenza dei cattolici oggi non è di mettere a confronto la verginità e il matrimonio in termini di migliore o peggiore, ma di riconoscere che ciascuno ha la sua specificità come testimonianza cristiana. Poiché la scelta della verginità a vita per ragioni religiose è molto meno frequente della scelta del matrimonio, ed è una scelta che visibilmente rinuncia alla continuità familiare, si ritiene che la specificità della verginità consista nella sfida escatologica che presenta al mondo.

che ha scelto lo stato coniugale,[52] e la concezione verginale è vista come un intervento di Dio, non come una scelta personale di Maria. Sulla base della testimonianza evangelica sarebbe pressoché impossibile sostenere che Maria sarebbe stata meno santa se avesse avuto normali rapporti matrimoniali con suo marito e avesse concepito Gesù attraverso tali rapporti.

2) L'assenza di peccato in Gesù. In *Ebr.* 4,15 si descrive Gesù come uno che «è stato sottoposto alla tentazione, così come lo siamo noi, in ogni aspetto, *ma senza peccare*». Questo passo fu parafrasato dal concilio di Calcedonia (DBS 301) in questo modo: «simile a noi in ogni cosa *eccetto che nel peccato*». Ambrogio e Agostino, i padri della chiesa occidentale che rappresentano le

[52] Pochi sono oggi quelli che interpretano il «non conosco uomo» di *Lc.* 1,34 come una risoluzione o una promessa di verginità, con buona pace di G. GRAYSTONE, *Virgin of All Virgins*, Roma 1968. In ultima analisi, come Graystone stesso ammette a pagg. 147-151, l'interpretazione dipende da come si considera Maria: o una pia ragazza ebrea del suo tempo (situazione che non si concilia con un voto o una decisione di verginità), oppure una ragazza che, per uno speciale impulso della Grazia e in vista della sua futura vocazione, superò i limiti del suo ambiente e decise di rimanere vergine. Tuttavia, anche se molti preferiranno la prima possibilità alternativa pensando che Maria si sposò con le stesse intenzioni di qualunque altra ragazza, non si può però essere d'accordo con TH. BOSLOOPER, *The Virgin Birth*, Philadelphia 1962, che si serve della scelta di Maria per polemizzare contro quella che chiama una errata esaltazione cattolica della verginità. A pag. 235 afferma: «Nel racconto della nascita di Gesù viene presentato uno scorcio preliminare di quello che sarà l'insegnamento del Salvatore stesso sul sesso e il matrimonio... Quelli che accolgono questo racconto con fede accettano la castità prematrimoniale, l'eterosessualità e il matrimonio monogamico come modo di vita ordinato da Dio». Questo è un esempio di *eiségesis* (in un libro di ben altri interessi). I racconti dell'infanzia non si propongono di esaltare né il matrimonio né la verginità, ma la grandezza dell'azione di Dio.

figure più significative nello sviluppo della teologia del peccato originale, spiegavano che Gesù era libero da peccato perché era stato concepito da una vergine.[53] Dietro a questa spiegazione sta la teoria secondo la quale la trasmissione del peccato originale è strettamente collegata alla natura sessuale della riproduzione umana e agli appetiti carnali sollevati dalla procreazione. Molti teologi moderni sentono l'urgenza di riformulare la verità contenuta nella dottrina del peccato originale, ma anche i difensori della interpretazione tradizionale di questo concetto hanno per la maggior parte abbandonato la «teoria della concupiscenza» a proposito della trasmissione del peccato. Così, mentre da una parte la concezione verginale può essere inclusa nel mistero dell'assenza di peccato in Gesù, dall'altra è difficile sostenere che, per poter essere libero dal peccato originale, Gesù dovesse necessariamente essere concepito da una vergine.[54]

3) La figliolanza divina di Gesù. L'ardore del sentimento conservatore dei cristiani nei confronti della concezione verginale è del tutto comprensibile, poiché in passato la negazione della concezione verginale fu sovente accompagnata dalla negazione che Gesù fosse Figlio di Dio. Tuttavia al tradizione cristiana ha resistito

[53] *Cf.* i testi in von Campenhausen, pp. 79-84. In questo modo, la concezione verginale diventa quasi un *theologúmenon* dell'assenza di peccato. I padri greci, pur non trattando questo argomento in termini di peccato originale, mettevano però anch'essi in rapporto la perfezione morale e l'assenza di peccato in Gesù con la sua concezione verginale. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 30,12 (PG VII, 702), sembra ritenere questa un'idea gnostica; ma *cf* IPPOLITO, *In Ps.* XXII (GCS I², 146-47).

[54] K. BARTH, *Church Dogmatics* I², Edinburgh 1956, pp. 188-192, istituisce una sofisticata relazione tra l'assenza di peccato originale e la concezione verginale. W. PANNENBERG, *Jesus - God and Man,* Philadelphia 1968, p. 149, dissente fermamente da Barth.

ai tentativi di identificare l'incarnazione con la figliolanza divina, respingendo tutte quelle interpretazioni che considerassero la divinità come elemento maschile unito a Maria, elemento femminile, per generare il figlio umano di Dio — in altre parole, una forma di *hieròs gámos*.[55] Nel 675 d. C. per esempio, il concilio di Toledo (DBS 533) respinse l'opinione secondo la quale, siccome Maria aveva concepito per opera dello Spirito santo, che l'aveva coperta con la sua ombra, lo Spirito santo sarebbe stato il padre di Gesù. E così, mentre da una parte la dottrina della concezione verginale attira l'attenzione sul fatto che Gesù non era semplicemente un uomo come tutti gli altri, ma il Figlio di Dio, dall'altra sarebbe impossibile provare teologicamente che il Figlio di Dio non si sarebbe potuto incarnare come frutto dell'unione coniugale di Giuseppe e Maria. Sia i teologi cattolici, sia quelli protestanti hanno affermato molto chiaramente che la paternità fisica di Giuseppe non escluderebbe la paternità divina.[56] In effetti, c'è ragione di dubitare che,

[55] È interessante notare che i mormoni credono che Dio Padre sia umano e corporeo (e maschile) quanto alla forma — poiché noi fummo creati a sua immagine e somiglianza — ed abbia generato suo figlio da Maria.

[56] TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 4,10 (CSEL XLVII, 446), accenna ad un conflitto tra le due paternità. Questo conflitto è respinto da P. Althaus, un teologo protestante citato da Pannenberg (*supra* n. 54) p. 148, e dal teologo cattolico J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana 1969, p. 222. Ratzinger, che è relativamente conservatore, afferma: «La figliazione divina di Gesù com'è intesa dalla fede ecclesiale, non poggia sul fatto che Gesù non abbia alcun padre terreno; la dottrina affermante la divinità di Gesù non verrebbe minimamente inficiata quand'anche Gesù fosse nato da un normale matrimonio umano. No, perché la figliazione divina di cui parla la fede non è un fatto biologico, bensì ontologico; non è un processo avvenuto nel tempo, bensì in grembo all'eternità di Dio». Possiamo aggiungere che, nella relazione tra la concezione verginale e l'incarnazione, non è la pri-

se non ci fossero stati i racconti dell'infanzia di Matteo e Luca (e quindi non si fosse fatta menzione nel Nuovo Testamento della concezione verginale), la fede cristiana in Gesù Figlio di Dio sarebbe stata veramente differente. Il tema della figliolanza divina si fonda sui racconti sinottici del battesimo e della trasfigurazione e sulla cristologia di Paolo e di Giovanni; non dipende affatto dai racconti dell'infanzia.

(B) *Dottrine che sembrano sfavorevoli alla concezione verginale*

Se l'ipotesi di una concezione naturale non sembra sollevare difficoltà insuperabili in rapporto alle dottrine discusse sopra,[57] possiamo ora porci la domanda opposta: l'accettazione della concezione verginale solleva difficoltà insuperabili in rapporto ad altre dottrine *così come sono interpretate nel nostro tempo?*

1) Può la concezione verginale conciliarsi con la preesistenza del Figlio di Dio? Wolfhart Pannenberg ha risposto con un secco 'no': «Nel suo contenuto, la leggen-

ma che è essenziale per la seconda; è la seconda che rende credibile la prima.

[57] Parlo, è evidente, a livello di conflitti logici. Ma l'uomo non vive di logica soltanto; e può darsi che, anche se non c'è conflitto logico tra la concezione naturale di Gesù e queste dottrine, ci sia conflitto *dal punto di vista esistenziale*. Per esempio, l'abbandono dell'idea della concezione verginale, una volta decretato, potrebbe benissimo produrre conseguenze deleterie sulla devozione a Maria e sulla credenza nella divinità di Gesù, nonostante tutte le più accurate spiegazioni dei teologi. Come indicherò nella conclusione di questo capitolo, non penso che tali relazioni esistenziali possano essere trascurate, ma non ho chiaro come possano costituire un argomento decisivo in teologia.

da della concezione verginale di Gesù è irrimediabilmente in contraddizione con la cristologia dell'incarnazione del Figlio di Dio preesistente così come si trova in Paolo e in Giovanni».[58] La sua affermazione è fondata sulla moderna analisi dello sviluppo della cristologia neotestamentaria. Semplificando, si potrebbe dire che la cristologia del Nuovo Testamento si è sviluppata all'indietro, dalla fine all'inizio.[59] I primi cristiani hanno dato il più 'alto' rilievo, nella cristologia, al ritorno di Gesù alla fine dei tempi, che era ritenuta prossima; è allora che egli sarebbe apparso come il Messia e il Figlio dell'Uomo (*Atti* 3,20-21). Il passo successivo consistette nel rendersi conto che Gesù era stato elevato ad un alto rango cristologico già al momento della risurrezione (*Atti* 2,36; 5,30-31), che (alla fine) fu messa in contrasto con il ministero di servizio e di umiliazione (*Rom.* 1,3-4). Come si può vedere nei racconti evangelici del

[58] PANNENBERG (*cf. supra* n. 54), p. 143. Per discutere in modo esauriente questo problema, si dovrebbero considerare i sottili tentativi moderni di reinterpretare la preesistenza. *Cf.* un tentativo cattolico in P. SCHOONENBERG, *The Christ*, New York 1971, pp. 80-91 [trad. it., *Un Dio di uomini*, Queriniana]. In una lettera privata, H. Riesenfeld mi ha suggerito un argomento che è in contraddizione diretta con la tesi di Pannenberg. Secondo Riesenfeld, se si considera seriamente la preesistenza di Cristo *come persona*, allora sorge un reale conflitto nel postulare una generazione naturale. Quando un essere umano è generato da un padre e da una madre, una nuova personalità si apre all'esistenza; ma nel pensiero classico la concezione di Gesù implica una persona preesistente. Come questo argomento possa adattarsi ad una teologia che è non-calcedonese (come tendono a diventare alcune teologie moderne), dovrò lasciarlo alla discussione dei teologi sistematici. Quello che è vero è che la negazione della concezione verginale ha più spesso favorito una cristologia adozionista che una cristologia della preesistenza.

[59] Una trattazione completa si trova in R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, New York 1965 e in F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, Cleveland 1969.

ministero pubblico, la cristologia 'alta' fu gradualmente ribaltata nel periodo della vita pubblica di Gesù, sicché egli era il Messia (*Mt.* 16,16-17), il Figlio dell'Uomo (*Mc.* 8,31) e il Figlio di Dio (*Mc.* 1,11; 9,7) già durante il suo ministero.

Un passo ulteriore nella riflessione cristiana fu fatto spingendo il problema a ritroso oltre il ministero, e chiedendosi in quale stadio precedente Gesù fosse stato tutto questo. In Matteo e Luca abbiamo una cristologia che risale fino all'infanzia di Gesù nel grembo di Maria; un angelo infatti proclama che al momento della sua concezione egli già era il Messia e il Figlio di Dio. D'altra parte, negli inni riportati nelle lettere di Paolo (*Fil.* 2,6-7; *Col.* 1,15-17), nella *lettera agli Ebrei* (1,2) e nel *vangelo di Giovanni* (1,1; 17,5), la cristologia è fatta risalire alla preesistenza di Gesù. Gli autori del Nuovo Testamento non si posero il difficile problema di conciliare queste due cristologie 'pre-ministeriali', l'una incentrata sulla concezione di Gesù, l'altra sulla preesistenza, perché non ci sono prove che i sostenitori dell'una fossero a conoscenza dell'altra. Ma più tardi la chiesa conciliò le due posizioni, stabilendo una sequenza secondo la quale la Parola (o il Figlio) preesistente di Dio si incarnò nel seno della vergine Maria e divenne uomo.[60] Pannenberg respinge questa conciliazione come falsa, poiché l'idea originaria dei racconti dell'infanzia di Matteo

[60] Il processo è probabilmente già operante in Ignazio di Antiochia, che postula la preesistenza dell'elemento divino in Gesù che è concepito nel seno di Maria (*cf.* A. HOBEN, The Virgin Birth, in *Historic and Linguistic Studies*, second series, I, Chicago 1903, 20-21). Preesistenza e concezione verginale sono collegate in ARISTIDE, *Apologia* 15,1; e specialmente nelle opere di GIUSTINO, che parla della nascita verginale della Parola preesistente (*Apologia* 1,21 e 33). Nel *Discorso sulla fede* di MELITONE DI SARDI (Corpus Apologetarum IX, 420) c'è un tentativo di armonizzare il prologo di Giovanni e i racconti dell'infanzia.

e Luca era innanzitutto che Gesù *divenne* figlio di Dio attraverso la concezione di Maria. Forse Pannenberg ha ragione nella sua esegesi del Nuovo Testamento, ma noi dobbiamo chiederci perché l'interpretazione che Matteo e Luca danno della cristologia della concezione verginale dovrebbe essere più definitiva delle altre antiche interpretazioni neotestamentarie della cristologia della seconda venuta o di quella della risurrezione. Perché la conciliazione operata dalla chiesa tra la preesistenza e la concezione non dovrebbe essere una tappa autentica nello sviluppo della cristologia? Il fatto che le due posizioni non siano conciliate nel Nuovo Testamento non significa, con buona pace di Pannenberg, che siano inconciliabili.[61]

2) E d'altra parte può la concezione verginale conciliarsi con la vera umanità di Gesù? si presta forse ad una interpretazione docetista il fatto che Gesù non sia stato concepito come gli altri uomini? È veramente il Gesù «simile a noi in tutto fuorché nel peccato»?[62] Questo interrogativo resterà certo senza risposta in astratto, poiché qui abbiamo a che fare con qualcosa di unico. Abbiamo detto che Gesù avrebbe potuto essere ugualmente il Figlio di Dio se avesse avuto due genitori umani; come potremmo dire che non sarebbe il figlio di un uo-

[61] O. PIPER, The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts, in *Interpretation* 18 (1964) 132, afferma che, se la concezione verginale era un tempo una rivale della tesi paolina e giovannea della preesistenza, per i padri della chiesa la concezione verginale conferma la preesistenza.

[62] Alcuni si sono chiesti se una tale concezione non avrebbe reso asessuato Gesù, e a questo hanno collegato il suo restar celibe. Questa è un'altra forma della relazione posta tra concezione verginale e vita nella verginità, tesi respinta più sopra, quando era applicata a Maria. La sua applicazione a Gesù risale a TERTULLIANO, *De carne Christi* 20 (CSEL LXX, 241).

mo se ne avesse avuto uno solo?[63] E, come abbiamo visto, il *natus de virgine* fu inserito nel credo proprio con un intento anti-docetista (*supra* n. 41). Tuttavia ci sono serie difficoltà nel conciliare la concezione verginale con la moderna interpretazione della psicologia di Gesù in quanto essere umano limitato nel modo di *esprimere o formulare* la propria identità[64] — un Gesù che non parlò di se stesso come 'Messia' o come 'Figlio di Dio', e forse neppure come 'Figlio dell'Uomo'. La storia della cristologia riportata sopra presuppone che la cristologia 'alta', esplicita, fosse il prodotto della riflessione della comunità cristiana, e che invece la cristologia della vita di Gesù fosse implicita, cioè contenuta nelle sue parole e nelle sue azioni, e non espressa in titoli. Tuttavia, se Giuseppe e Maria avessero saputo che il loro figlio non aveva padre umano, ma era stato generato dallo Spirito santo di Dio; se fosse stato loro rivelato fin dal principio che il bambino era destinato ad essere il Messia, ed essi non avessero mantenuto il segreto con Gesù, come si potrebbe concepire che egli non abbia affermato che era il Messia o il figlio unico di Dio? Ovviamente questo conflitto tra i racconti dell'infanzia e il Gesù (ri-

[63] Poiché gli stessi evangelisti che ci parlano della concezione verginale ci danno anche le genealogie di Gesù, è chiaro che essi non ritenevano che la sua concezione costituisse una rottura nella catena della discendenza umana.

[64] Nel mio libro *Gesù Dio e uomo*, Assisi 1970, 110-111, riconobbi che i limiti della conoscenza che Gesù aveva di se stesso, delineabili nel quadro che i sinottici offrono del ministero, non erano conciliabili con l'immagine di Gesù offerta dal quarto vangelo e dai racconti dell'infanzia. Il quarto evangelista ha riscritto la storia del ministero alla luce della cristologia della fine del sec. I, di modo che Gesù parla come il Figlio preesistente che era col Padre prima della creazione. Matteo e Luca non hanno riscritto la storia del ministero in modo così totale, ma hanno creato una tensione tra ciò che è implicito nel ministero e ciò che è esplicito nei racconti dell'infanzia.

costruito) del ministero è fondato su molti 'se', tutti discutibili.[65]

Si potrebbe però anche argomentare con altrettanta efficacia nella direzione opposta. Il Gesù storico arrivò al ministero con la certezza di poter dire agli uomini ciò che Dio voleva da loro (e questo era implicito nella sua proclamazione del regno e nell'uso dell'introduttivo *Amen* autoritativo) e di poter agire con poteri divini (esorcismi). Qual era la fonte di questa certezza, che implicava un certo grado di coscienza della propria identità? era forse la sua consapevolezza di non avere padre umano e pertanto di essere figlio di Dio in modo unico? Quest'ultima ipotesi potrebbe spiegare la sua strana abitudine di rivolgersi a Dio familiarmente chiamandolo *Abba*. Però rimane la difficoltà di spiegare come mai una tale specifica coscienza delle proprie origini non si sia risolta in una capacità di formulare il suo ruolo in titoli cristologici (per esempio, i titoli attribuitigli nell'annunciazione della sua nascita) o in descrizioni più chiare.

Riassumendo, in base alla testimonianza desunta dall'*analogia fidei*, possiamo concludere che la bilancia sembra oscillare tra una quasi perfetta armonia tra la concezione verginale e gli altri dogmi mariologici e cristologici e alcune non semplici difficoltà a proposito della sua conciliabilità con alcune affermazioni della moderna riflessione teologica.

[65] Forse, per esempio, l'intervento diretto di Dio nella concezione del bambino avrebbe potuto essere ancora interpretato alla luce tipicamente veterotestamentaria della paternità adottiva di Dio nei confronti dei re davidici e non in termini di paternità ontologica.

IV/ La testimonianza della storia della chiesa primitiva

A partire dal 200 d. C., la concezione verginale di Gesù faceva già parte del 'patrimonio' dottrinale cristiano. Qualche tempo fa si sarebbe potuto dire che questo era vero fin dal 100 d. C., poiché Ignazio di Antiochia fa menzione della concezione verginale nelle sue lettere.[66] Ma Walter Bauer, nel suo *Ortodossia ed eresia nel cristianesimo primitivo* (edizione tedesca 1934), ha ricordato con insistenza che il sec. II non fu un periodo uniforme ed omogeneo nel pensiero cristiano, perché quello che era accettato in un luogo era respinto o sconosciuto in un altro, e quella che trionfò come ortodossia alla fine del secolo spesso non era che una delle idee che prima si facevano concorrenza. Da una parte, allora, possiamo chiederci se vasti gruppi di cristiani nel sec. II abbiano mostrato di non essere a conoscenza della concezione verginale. E c'erano dei cristiani che non accettavano la concezione verginale e il cui rifiuto è indicativo di una tradizione storica che conosceva invece una concezione naturale di Gesù? Dall'altra, possiamo metterci alla ricerca di una testimonianza delle credenze cristiane che provenga da fonti non canoniche e che possa integrare le notizie dei racconti dell'infanzia.[67]

Primo: il rifiuto della concezione verginale. Vi sono implicati due gruppi: gli gnostici e i giudeo-cristiani.

[66] In *Efesini* 7,2; 18,2; 19,1; *Smirnesi* 1,1.

[67] Particolarmente utili qui sono le eccellenti analisi delle testimonianze storiche da parte di Hoben (*supra* n. 60) e di von Campenhausen (*supra* n. 44). Ritengo quest'ultimo un pochino minimalista (per es. *infra* n. 76), in parte perché non presta sufficientemente attenzione agli apocrifi (pseudoepigrafi) come testimonianze delle credenze del cristianesimo primitivo.

Per quanto riguarda lo gnosticismo e le sette gnostiche, si possono fare i nomi di Cerdone, Cerinto, Satornilo, i carpocraziani, Marcione, i manichei. A proposito di essi von Campenhausen dice: [68] «Non dobbiamo considerare queste dottrine di secondaria importanza e unicamente dirette contro la dottrina della nascita verginale; al contrario, esse sono un'ulteriore prova di quanto poco la nascita verginale fosse considerata come un dato di fatto anche all'inizio e fino alla metà del secondo secolo». Questo potrebbe essere vero ed avere una certa importanza per valutare se la concezione verginale era creduta *ubique, semper, et ab omnibus;* ma la diversità dei punti di vista di molti di questi gruppi ci dice poco a proposito della eventuale validità storica di una tradizione contraria. Spesso la loro opposizione alla concezione verginale si basa su presupposti dottrinali o filosofici (docetismo, disprezzo dell'elemento mondano, ecc.) piuttosto che su ragioni di tipo storico. Difficilmente si potrebbe prendere sul serio la loro spiegazione alternativa delle origini di Gesù, per esempio, quella di Marcione, il quale sostiene che un essere soprannaturale discese direttamente dal cielo nel quindicesimo anno di Tiberio, al momento del battesimo di Gesù da parte di Giovanni.[69]

Molto più importante è il rifiuto della concezione verginale da parte dei giudeo-cristiani. Verso la metà del sec. II, Giustino,[70] il quale dal canto suo credeva che

[68] Op. cit., 22; *cf.* anche HOBEN, op. cit., 33-55.

[69] Alcune altre opinioni elencate da VON CAMPENHAUSEN, op. cit., 22[1] affermano che lo Spirito santo era la madre di Gesù, che Maria era un angelo, che Gesù era l'angelo Gabriele o Michele che entrò in Maria per prendere forma umana. D'altra parte, Cerinto, i carpocraziani e gli *Atti di Tommaso* concordano con i documenti giudeo-cristiani nell'affermare che Gesù era figlio naturale di Giuseppe.

[70] *Trypho* 48,4 (lezione «vostra stirpe» invece che «nostra stirpe» come in PG VI, 581). Il tono di Giustino sembra indicare

Gesù fosse stato concepito da una vergine, riconosceva l'esistenza di giudei che accettavano Gesù come il Messia, ma affermavano che era di origine puramente umana. Un po' più tardi, Origene[71] diceva di conoscere gli ebioniti o giudei che avevano accettato Gesù come Messia e dichiarava: «Esistono due sette di ebioniti: la prima confessa come noi che Gesù nacque da una vergine; l'altra sostiene invece che non nacque in questo modo, ma come gli altri uomini». Considerando i rapporti di Giustino e di Origene con la Palestina, possiamo chiederci se questi giudeo-cristiani non conservassero una tradizione che risaliva, in quella regione, ad alcuni degli originari seguaci di Gesù che erano completamente all'oscuro della sua concezione verginale, ma credevano invece che fosse il figlio naturale di Giuseppe. Alcune recenti scoperte, ma di valore molto dubbio,[72] possono essere cita-

che questi giudeo-cristiani non erano considerati completamente eretici (VON CAMPENHAUSEN, op. cit., 22), ma verso la fine del secolo, al tempo di Ireneo (*Adv. Haer.* III, 19,1 = *Sources Chrétiennes* XXXIV, 330) si era molto meno elastici circa l'obbligo di accettare la concezione verginale.

[71] *Contra Celsum* 2,1 e 5,61 (GCS II, 126-127 e III, 65).

[72] Mi riferisco al materiale pubblicato da SHLOMO PINES, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source,* Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities II, n. 13, Jerusalem 1966. Dietro ad una polemica araba del sec. X tra musulmani e cristiani, Pines scorge un racconto siriaco del sec. IV che parla delle credenze dei nazareni, una setta giudeo-cristiana. Il documento afferma che questa setta fu espulsa dalla Palestina in Siria verso il 62 d. C. Questi giudeo-cristiani credevano che Gesù fosse «il figlio di Giuseppe il carpentiere», in opposizione al suo esser «nato senza (fecondazione da parte di) un maschio» (66b; Pines, 45). Tuttavia l'epoca tarda e la natura del documento creano seri dubbi a proposito della sua attendibilità, specialmente per quanto riguarda il cristianesimo palestinese del primo secolo. L'autore sembra conoscere ambedue le tradizioni dell'infanzia di Matteo e Luca; per esempio, riferisce che Giuseppe portò il fanciullo e sua madre

te a favore di questa ipotesi. D'altra parte, come vedremo più avanti, esistono opere cristiane di ambiente giudaico che documentano l'accettazione della concezione verginale già in epoca antica.

Secondo: quanto era diffusa la conoscenza della concezione verginale? Spesso è stato notato che, dei 'padri apostolici', solo Ignazio di Antiochia accenna alla concezione verginale, e molti ritengono che questo silenzio non sia dovuto al caso. Von Campenhausen,[73] per esempio, ritiene che il silenzio sia particolarmente significativo nel caso della *Lettera di Barnaba* e de *Il Pastore di Erma,* poiché ambedue queste opere contengono speculazioni sulle origini del Signore. Anche se questo fosse vero però,[74] esiste pur sempre una quantità sorprendente di testimonianze che documentano come la concezione verginale fosse conosciuta e accettata durante il sec. II da cristiani di varie origini e di paesi diversi.

Cominciamo con Ignazio di Antiochia che associa la verginità di Maria alla nascita e alla morte di Gesù, chiamandole «i tre misteri strepitosi operati nel silenzio di Dio» (*Efesini* 19,1). L'associazione ad altre dottrine e la sicurezza con la quale tale associazione è operata indicherebbero che Ignazio dava per scontata l'accettazione della verginità di Maria. Poiché difficilmente si potrebbe affermare che egli ne abbia fatto deliberata-

in Egitto e che Giuseppe e Maria andarono alla ricerca del bambino che avevano smarrito a Gerusalemme (94b; Pines, 51). La tradizione che Gesù era figlio di Giuseppe potrebbe riflettere la variante siro-sinaitica di *Mt.* 1,16 (piuttosto che *Mt.* 1,1 cui fa riferimento Pines, 8) in collegamento con *Mt.* 13,55.

[73] Op. cit., 19.

[74] La concezione verginale non sarebbe stata in armonia con l'autore dell'*Epistola di Barnaba,* il quale riteneva che Gesù fosse Figlio di Dio in un modo che non si poteva conciliare col suo esser figlio di David (12,10).

mente menzione soltanto nella *Lettera agli Efesini* e in quella *agli Smirnesi,* possiamo ritenere che la verginità di Maria fosse conosciuta da tutte o almeno dalla maggior parte delle comunità (in gran misura pagano-cristiane) alle quali egli si rivolge in Asia minore e a Roma, e anche ad Antiochia (una chiesa con profonde radici giudaiche), dove era vescovo. Non sappiamo con certezza se Ignazio attinga alla tradizione canonica dei racconti dell'infanzia di Matteo oppure da una tradizione indipendente[75] — in questo ultimo caso, la sua testimonianza sarebbe ancora più importante. Alcuni anni più tardi (125 ca.), Aristide di Atene parla del Figlio di Dio che prese carne da una vergine.[76] La conoscenza della concezione verginale da parte degli apologisti è attestata negli scritti di Giustino (metà del sec. II), la cui testimonianza è importante perché proviene dalla Palestina e potrebbe avere conservato alcuni elementi di materiale non canonico riguardante la nascita di Gesù[77]. Altrove, nel mondo pagano-cristiano del sec. II la concezione verginale è documentata da Taziano, Abercio di Gerapoli, Melitone di Sardi, l'antico *Credo romano,* e il *Protovangelo di Giacomo.*[78] Tra i cristia-

[75] Bosloper (*supra* n. 52), 28, argomenta a favore di questa seconda ipotesi.

[76] Von Campenhausen, op. cit., 19[4], giustamente fa notare che ci sono delle glosse nel testo dell'*Apologia* di Aristide 15,1, glosse che si possono individuare confrontando fra loro il greco e il siriaco; ma io mi chiedo se il lettore, in base alle osservazioni di von Campenhausen sia convinto come di un *dato di fatto* che il riferimento all'incarnazione «da una vergine» si trovi in tutte e tre le versioni dell'opera di Aristide (armena, greca, siriaca).

[77] *Cf.* E.F. Bishop, *Evangelical Quarterly* 39 (1967) 30-39. Tuttavia, anche se Giustino conosceva le tesi giudaiche e faceva un uso considerevole delle profezie veterotestamentarie per difendere la concezione verginale (*Apologia* 1,33; *Trypho* 77-78 e 84), la sua visione personale e la sua esegesi erano quelle di un pagano-cristiano.

[78] Anche se questo vangelo apocrifo pretende di provenire da

ni di ambiente o interessi giudaici abbiamo la testimonianza del *Testamento dei Patriarchi*[79] e dell'*Ascensione di Isaia*.[80] Di particolare importanza è la testimonianza della concezione verginale data dalle *Odi di Salomone*, in seguito agli sforzi di James Charlesworth per stabilire che questa è un'opera giudeo-cristiana del sec. I, che non dipende dai racconti dell'infanzia canonici.[81]

Ricapitolando, il quadro generale che si può trarre dalla testimonianza della storia della chiesa primitiva è

un gruppo vicino alla famiglia di Gesù (suo fratellastro Giacomo), l'autore non è un giudeo-palestinese, perché lascia trasparire una effettiva ignoranza a proposito del Tempio e dei suoi usi. Scrivendo verso la metà del sec. II, egli combina insieme le informazioni di Matteo e Luca con dettagli immaginari di origine diversa.

[79] *Joseph* 19,8 menziona l'agnello immacolato nato da una vergine. Benché gli studiosi non siano d'accordo nello stabilire se si tratti di un documento giudaico pre-cristiano con interpolazioni cristiane (R.H. Charles) oppure di un'originaria composizione giudeo-cristiana (M. de Jonge), molti vi vedrebbero una testimonianza a favore della concezione verginale risalente almeno al sec. II. Sui *Testamenti cf.* A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970, 49-59.

[80] L'apocalittica «Visione di Isaia» che costituisce la seconda parte dell'*Ascensione*, è generalmente attribuita a circoli giudeo-cristiani della fine del primo o inizio del secondo secolo. L'autore della «Visione» conosce il vangelo di Matteo. *Cf.* E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha* II, Philadelphia 1965, pp. 642-644; anche J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, 21-23.

[81] *Ode* 19,6-9. Per gli articoli di Charlesworth *cf. Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969) 357-69; *Semitics* I (1970) 12-26; *Revue Biblique* 77 (1970) 522-49. Cortesemente egli mi ha permesso di servirmi della sua traduzione apparsa nel suo libro *The Odes of Solomon*, Oxford 1973. Tuttavia dobbiamo notare che nelle *Odi* la concezione verginale è unita all'idea di uno Spirito santo femminile e di una nascita senza doglie — idee che ritroviamo in circoli cristiani del secondo secolo, data comunemente attribuita alle *Odi*. La tesi secondo la quale l'*Ode* 19 sarebbe un'inserzione tardiva è stata in genere abbandonata.

quello di una accettazione ragionevolmente diffusa della concezione verginale. Ci sono però casi di silenzio alquanto imbarazzanti, che potrebbero indicare ignoranza o rifiuto, accanto all'esplicito rifiuto di certi ambienti giudeo-cristiani che sfiora la possibilità (ma non più di questo) di una tradizione storica contraria in favore della paternità umana. È quindi evidente che il problema non può essere risolto sulla base della testimonianza della primitiva storia della chiesa, purché questa testimonianza non metta in dubbio in modo definitivo l'accettazione della concezione verginale, come alcuni hanno sostenuto.

V/ La testimonianza della Scrittura

Siccome gli altri tipi di testimonianza che abbiamo a disposizione si riferiscono in ultima analisi ai racconti dell'infanzia di Matteo e Luca, il valore della testimonianza della Scrittura in favore della concezione verginale sarà determinante per ogni decisione definitiva circa la storicità. La prospettiva di questa discussione richiede che io tratti il Nuovo Testamento con la stessa rapidità con la quale ho esaminato gli altri settori. Riserverò pertanto ad un altro libro lo studio completo dei racconti dell'infanzia[82] e mi limiterò in questa sede ad elencare gli elementi favorevoli e quelli contrari alla storicità, avvertendo il lettore che non potrò rendere conto di tutte le sfumature. Comincerò col riassumere

[82] Anche se i moderni studiosi protestanti e cattolici sono sorprendentemente d'accordo nell'attribuire ai racconti dell'infanzia un carattere generalmente metaforico e non-storico, bisogna dire che non esiste in inglese un commentario adeguato di questi capitoli dei vangeli. Gran parte dell'eccellente lavoro svolto da parte cattolica all'estero ha avuto scarsa risonanza in America.

brevemente il posto che occupa la concezione verginale nell'ambito dei racconti dell'infanzia. È chiaro che i due evangelisti, tradizionalmente conosciuti come Matteo e Luca, i quali scrissero tra l'80 e il 100 d. C., credevano che, concependo Gesù, Maria fosse rimasta fisicamente vergine e non avesse avuto rapporti con Giuseppe (*cf. supra* n. 37) — essi non erano coscienti di presentarci un *theologúmenon*. Nessuno dei due evangelisti conosceva il racconto dell'infanzia dell'altro, e il fatto che la concezione verginale attraverso la potenza dello Spirito santo sia uno dei pochi punti sui quali i due concordano significa che questa tradizione era precedente ai due racconti. E in effetti questa tradizione dovette restare in circolazione abbastanza a lungo per potersi sviluppare (o per poter essere utilizzata) in racconti di carattere abbastanza diverso e per essere conosciuta in diverse comunità cristiane. Ora dobbiamo chiederci se questa tradizione comune fosse storica nelle sue origini.

(A) *Argomenti biblici contro la storicità*

1) La cristologia 'alta' implicata nella concezione verginale. L'obiezione più seria alla storicità è già stata ricordata al termine del paragrafo III. La cristologia 'alta' ed esplicita dei racconti dell'infanzia che fa perno sulla concezione verginale è difficile da conciliare con la teoria, largamente accettata dalla critica, dello sviluppo graduale della cristologia esplicita nel Nuovo Testamento, a meno che la concezione verginale non sia considerata come un *theologúmenon* cristologico tardivo. Se la cristologia legata alla concezione verginale era conosciuta fin dai primi momenti della carriera terrena di Gesù, l'intera teoria crolla. Questa difficoltà non sa-

rà insuperabile se gli studiosi riusciranno a determinare una distinzione tra *il fatto* della concezione verginale e *la cristologia* che ad essa è connessa nei racconti dell'infanzia; ma questa ricerca non è ancora stata fatta in modo soddisfacente. Ulteriori studi in questo senso sono di una necessità imperativa se si vuole tentare di risolvere la principale obiezione moderna alla concezione verginale.

2) La dubbia storicità del materiale dell'infanzia in generale. Ho già fatto notare all'inizio del paragrafo II che conosciamo molto poco sulle fonti dalle quali provengono le diverse tradizioni dell'infanzia, e in questo i racconti dell'infanzia differiscono dal resto dei vangeli. Ma i nostri problemi si complicano quando confrontiamo tra di loro i due racconti dell'infanzia; infatti, nonostante ingegnosi tentativi di armonizzazione, le due narrazioni divergono nella sostanza e sono praticamente inconciliabili (*cf. Mt.* 2,14 e *Lc.* 2,39). Esse concordano in così pochi particolari che si può affermare con certezza che non possono essere ambedue storiche *in toto*. Anche le liste degli antenati di Gesù che esse riportano sono molto diverse e nessuna delle due è plausibile.[83]

Se consideriamo i due racconti separatamente, quello di Matteo è suggestivo per i suoi tratti folcloristici e fantasiosi: per esempio, le apparizioni angeliche in sogno; la stella guida della nascita, i tesori dell'oriente, le tra-

[83] La genealogia di Matteo, con i suoi tre gruppi di quattordici generazioni, è ovviamente artificiale; contiene varie confusioni nei primi due gruppi ed è sicuramente troppo corta per il terzo periodo, quello postesilico; inoltre menziona un nome sacerdotale come Sadoq, che non ci si aspetterebbe in una lista davidica. Anche la genealogia di Luca segue un modello numerico (probabilmente 77 nomi) e forse ha dei doppioni (confrontare 3,23-24 con 3,29-30); attribuisce nomi chiaramente postesilici al periodo preesilico.

me di un re malvagio, la strage degli innocenti.[84] Il racconto di Luca è meno folcloristico, anche se riporta diverse apparizioni angeliche e la miracolosa punizione di Zaccaria. Inoltre, Luca dimostra una certa capacità letteraria e di organizzazione: per esempio, la ben equilibrata costruzione del racconto in due annunciazioni e due nascite, congiunte dall'episodio della visitazione; è ovvio però che l'atmosfera non è quella di un racconto puramente storico. Per di più, alcuni dettagli propri a Luca sono di storicità dubbia, come per esempio il rapporto di parentela tra il Battista e Gesù [85] oppure il censimento romano che interessò la Galilea e che sarebbe avvenuto prima della morte di Erode il Grande.[86]

Ancora una volta però, la difficoltà non è insuperabile... Molti studiosi oggi concordano sul fatto che ciascuno dei due racconti dell'infanzia sia composito: i due evangelisti hanno combinato e rifuso informazioni o spunti da diverse fonti. Pertanto è possibile che alcune delle fonti fossero di tipo folcloristico o non-storico, e che altre fonti o filoni di tradizione provenissero da autentici ricordi di famiglia. La concezione verginale attraverso la potenza dello Spirito santo potrebbe appartenere alla seconda categoria di informazioni, proprio per-

[84] Anche se il materiale di base è folcloristico, i racconti sono sorprendentemente brevi; sono stati sfrondati per riportarli alla sobria linearità narrativa e per adattarli agli interessi pedagogici dell'evangelista circa l'adempimento veterotestamentario. *Cf.* l'analisi di A. VÖGTLE, *Bibel und Leben* 6 (1965) 246-79, specialmente 263-265.

[85] Tale relazione non si sarebbe potuta conoscere in base a nessun altro documento neotestamentario e certamente non era conosciuta dall'autore del quarto vangelo (*Gv.* 1,31).

[86] *Cf.* il superbo compendio delle testimonianze ad opera di G. OGG, The Quirinius Question Today, in *Expository Times* 79 (1967-68) 231-236, il quale mostra quanto sia difficile evitare di concludere che Luca abbia confuso la data del censimento romano.

ché è comune ai due evangelisti. Tuttavia, bisogna ammettere che il contesto generale dei racconti dell'infanzia, nei quali si situa la concezione verginale, non contribuisce affatto ad aumentare la nostra fiducia nella storicità.

Va ancora ricordata una difficoltà particolare. La concezione verginale è intimamente (ma forse non indissolubilmente) collegata alla discendenza davidica di Gesù e alla sua nascita a Betlemme, due affermazioni che pure sono spesso considerate come *theologúmena* dai critici moderni. Si pensa che i primi cristiani, siccome confessavano Gesù come Messia, per il quale «Figlio di David» era un titolo alternativo, abbiano storicizzato la loro fede creandogli delle genealogie davidiche e dichiarando che Giuseppe era della stirpe di David.[87] Simil-

[87] L'ultima discussione completa è quella di C. BURGER, *Jesus als Davidssohn*, FRLANT 98, Göttingen 1970, il quale dubita che la tesi della discendenza davidica possa essere attribuita ai circoli cristiani di lingua semitica della Palestina; sarebbe piuttosto un prodotto del cristianesimo giudeo-ellenistico. Ma Burger in realtà non risolve l'obiezione sollevata contro la sua ipotesi dal fatto che Giacomo, fratello del Signore, era largamente conosciuto nel mondo cristiano e visse verso gli anni sessanta. La credenza popolare della discendenza davidica di 'suo fratello' doveva essere diffusa al tempo di Giacomo, ed egli difficilmente avrebbe potuto ignorarla. Possiamo postulare l'accondiscendenza di Giacomo ad una tale affermazione fittizia a proposito degli antenati di famiglia? quelli che conoscevano la famiglia e specialmente gli avversari giudei non avrebbero forse sollevato obiezioni? Paolo fa della sua credenza nella discendenza davidica di Gesù un'affermazione di fede (*Rom.* 1,3); egli conosceva Giacomo ed è difficile che fosse indifferente alle questioni sull'origine della famiglia (*Rom.* 11,1; *Fil.* 3,5). Per quanto riguarda il passo di *Mc.* 12,35-37a sovente citato (che Bultmann non considera storico) esso non deve essere interpretato come una domanda retorica che implicherebbe una negazione della discendenza davidica. Piuttosto potrebbe essere una domanda sul tipo di quelle dell'*haggada* rabbinica che cercavano di conciliare due affermazioni della Scrittura apparentemente contraddittorie —

mente, afferma ancora la teoria, essi localizzarono la sua nascita a Betlemme, paese nativo di David.[88] Il valore probante di questi argomenti è discutibile, come ho indicato nelle note; ma ancora una volta la concezione verginale è circondata dal dubbio.

3) Il silenzio degli altri scritti del Nuovo Testamento. Il discutibile carattere storico dei racconti dell'infanzia rende per lo meno significativo il silenzio degli altri scritti del Nuovo Testamento a proposito della concezione verginale. Il materiale neotestamentario che si basa in qualche modo su testimonianze apostoliche (le lettere di Paolo, le tradizioni evangeliche del ministe-

il Messia è al tempo stesso figlio di David e Signore di David, ma in modi diversi. *Cf.* D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, 158-169.

[88] Diversamente che per la discendenza davidica, la nascita a Betlemme è attestata solo dai racconti dell'infanzia; ma, siccome compare in ambedue, si tratta di un dato precedente. Di nuovo BURGER p. 104 è troppo negativo: «Le prove schiaccianti del contrario hanno fatto dell'affermazione che Betlemme *non* fu il luogo di nascita storico di Gesù la *communis opinio* della critica neotestamentaria». Anche se ci si aspettava che il Messia sarebbe nato a Betlemme (*Mt.* 2,4-6; *Gv.* 7,42) c'erano altre credenze giudaiche sulle origini del Messia alle quali avrebbero potuto ricorrere i cristiani se Gesù non fosse nato a Betlemme (*cf. Gv.* 7,27); e certamente Gesù fu salutato come Messia quando era. ancora conosciuto soltanto come Gesù *di Nazaret*. Per quanto riguarda il resto delle testimonianze neotestamentarie, non è certo che *Gv.* 7,41-42 significhi l'ignoranza o la negazione da parte dell'evangelista della nascita a Betlemme, perché potrebbe essere un esempio di ironia — *cf. Gv.* 4,12, dove l'evangelista e il lettore, ma non colui che parla, conoscono la vera situazione (però Giovanni presenta i contemporanei di Gesù effettivamente all'oscuro della sua nascita a Betlemme). Un problema più grande presenta *Mc.* 6,1-3, dove conoscenti di famiglia a Nazaret (chiamata «regione natale» di Gesù) non mostrano di sapere che Gesù sia nato altrove e in particolare che sia nato nella città di David, cosa che avrebbe potuto essere propizia alla sua fama presente.

ro) non offre alcuna conferma per quanto riguarda la concezione verginale; e in verità, neppure tutte le tradizioni dell'infanzia la confermano. Cerchiamo ora di valutare questo silenzio caso per caso, per vedere se implica la semplice ignoranza oppure il rifiuto della concezione verginale.

Paolo. Le *lettere paoline* sono i primi scritti cristiani, però il loro carattere di scritti determinati da problemi particolari rende molto difficile giudicare se il silenzio di Paolo su questo punto sia casuale oppure premeditato.[89] Il fatto che Paolo abbia parlato di Gesù come «nato da una donna» (*Gal.* 4,4) piuttosto che «nato da una vergine» è poco probante[90] e il suo riferimento a Gesù come «seme di Davide» (*Rom.* 1,3) e come «seme di Abramo» (*Gal.* 3,16) non chiarisce la sua informazione sul 'modo' della concezione di Gesù più di quanto non lo facciano le espressioni di Matteo (1,1) a proposito di Gesù «figlio di David, figlio di Abramo», espressioni, queste, che Matteo riteneva conciliabili con la concezione verginale. Più importante è la tensione, già menzionata (*supra* p. 44) tra il motivo della preesistenza negli inni riportati da Paolo e la cristologia della concezio-

[89] Affermare che, se Paolo avesse conosciuto la concezione verginale, ne avrebbe parlato nel corso delle sue osservazioni sulla verginità significa istituire un rapporto ingiustificato tra concezione verginale e verginità come stile di vita, rapporto mai documentato nel Nuovo Testamento.

[90] In effetti, nell'affermazione di Paolo «nato da una donna» è stata trovata un'argomentazione *a favore* della concezione verginale. Si è fatto notare che in *Gal.* 4 Paolo usa «nato» (*genómenon*; anche *Rom.* 1,3; *Fil.* 2,7) in riferimento alle origini di Gesù, ma «generato» (*gegénetai* o *gennetheís*) in riferimento alle origini di Isacco o Ismaele. *Cf.* W.C. Robinson, A Re-study of the Virgin Birth of Christ, in *Evangelical Quarterly* 37 (ott.-dic. 1965), pubblicato come *Supplement to the Columbia Theological Seminary Bulletin,* 1966, 1-14.

ne verginale. D'altra parte, alcuni studiosi[91] hanno individuato stretti parallelismi di vocabolario tra *Rom.* 1,3-4 e *Lc.* 1,31-35, indicando una possibile relazione tra la formula di fede paolina e la tradizione lucana della concezione verginale. In ultima analisi tuttavia, non sembra possibile stabilire con certezza se Paolo fosse o non fosse a conoscenza della concezione verginale.

Marco. La concezione verginale non è menzionata dal più antico vangelo, che però, paradossalmente, è l'unico vangelo che non presenta Gesù come «figlio di Giuseppe» o come «figlio del carpentiere»[92] (in verità, come vedremo,[93] è significativo il fatto che Marco presenti Gesù come «figlio di *Maria*»). Alcuni interpreti ritengono che il fatto che Marco non abbia scritto un rac-

[91] J. ORR, *The Virgin Birth of Christ*, New York 1907, 120-121; G. A. DANELL, *Studia Theologica* 4 (1950) 94-101. Questo argomento è indipendente dall'assunto indimostrabile che il Luca compagno di Paolo fosse l'evangelista, assunto che inficia gran parte del volume di R. J. COOKE, *Did Paul Know of the Virgin Birth?*, New York 1926.

[92] Questi appellativi si trovano in Matteo (13,55) e in Luca (cinque volte), evangelisti che evidentemente credevano nella concezione verginale; pertanto tali appellativi non dovevano implicare altro che la paternità legale o 'pubblica' di Giuseppe. Certo Matteo e Luca potrebbero averli presi da un uso più antico, che non conosceva la concezione verginale; resta però vero che tali appellativi di per se stessi non ci dicono nulla sull'atteggiamento nei confronti di questo problema di chi li usava. È sorprendente il fatto che *Mc.* 6,3, se si accettano i migliori testimoni della tradizione testuale, parli di Gesù come del 'carpentiere', mentre *Mt.* 13,55 ne parla come del 'figlio del carpentiere'. Se l'uso dei termini fosse invertito, tutti gli esegeti sarebbero unanimi nell'affermare che il 'figlio del carpentiere' di Marco (che implicherebbe la paternità naturale di Giuseppe) era la lezione originaria, cambiata da Matteo in 'carpentiere' per appoggiare la tesi della concezione verginale. Sfortunatamente, i fatti si oppongono alla teoria.

[93] *Cf. infra* n. 115 e la relativa discussione.

conto dell'infanzia sia una prova sufficiente per dire che non sapeva nulla a proposito della nascita di Gesù. Ma ai tempi di Marco una tradizione sulla nascita, anche se ben conosciuta, avrebbe già potuto essere considerata come parte della proclamazione pubblica della Buona Novella e quindi come qualcosa di appartenente alla categoria di vangelo? Altri sottolineano il fatto che la cristologia di Marco non è così 'alta' come quella dei racconti dell'infanzia. Per esempio, in *Mc.* 8,29-30 Gesù reagisce contro la confessione che egli è il Messia. Ma la stessa reazione si trova in *Lc.* 9,20-21, un vangelo che pure contiene un racconto dell'infanzia in cui è detto che Gesù è il Messia.[94] Se il racconto marciano del battesimo di Gesù (1,11) *può* essere interpretato come l'adozione di Gesù a Figlio di Dio (interpretazione probabilmente sbagliata) e quindi come una negazione della cristologia dei racconti dell'infanzia, allo stesso modo può essere interpretato il racconto del battesimo riportato da Luca[95] — e Luca *accettava* la cristologia dei racconti dell'infanzia. Gli esegeti che collegano *Mc.* 3,21 a 3,31-35 si trovano ad avere che «la madre e i fratelli di Gesù» (3,31) pensavano che Gesù fosse «fuori di senno» (3,21) — un atteggiamento, questo, difficilmente conciliabile con la coscienza da parte di Maria dell'eccezionalità del concepimento di suo figlio. Ma il rapporto tra i due testi non è molto chiaro in Mar-

[94] C'è un contrasto insanabile tra le due cristologie di Luca (quella del ministero e quella dell'infanzia) come già abbiamo fatto notare in precedenza; ma il fatto che esse possano coesistere in Luca, rende difficile sapere con certezza quale potesse essere l'atteggiamento di Marco.

[95] Tanto più se si accetta la lezione occidentale di *Lc.* 3,22: «Tu sei mio figlio; *oggi* io ti ho generato» — lezione che però potrebbe essere soltanto una 'miglioria' di uno scriba tardivo per semplificare una citazione mista (*Ps.* 2,7 e *Is.* 42,1) in favore della sola citazione di *Ps.* 2,7.

co. In generale quindi, il silenzio di Marco potrebbe sì significare che Marco non era a conoscenza della concezione verginale, ma la testimonianza lascia molto a desiderare.

Giovanni. Anche l'ultimo vangelo tace sulla concezione verginale. Il racconto alla terza persona singolare di *Gv.* 1,13: «*Egli che* fu generato non da sangue, né da desiderio della carne, né da desiderio d'uomo, ma da Dio» è considerato dai più [96] un'antica correzione patristica dal plurale originario, al fine di rendere il testo utilizzabile cristologicamente. Gesù è chiamato «figlio di Giuseppe» in *Gv.* 1,45 e 6,42 (ma *cf.* n. 92). Secondo alcuni, l'ignoranza della concezione verginale da parte di Giovanni sarebbe resa ancor più verosimile dal fatto che Giovanni sembra ignorare la nascita di Gesù a Betlemme (*Gv.* 7,42; ma *cf.* n. 88). Più sopra a pag. 66 ho già spiegato come esista una tensione tra la tesi giovannea della preesistenza di Gesù e la direzione cristologica presa dai racconti dell'infanzia. La bilancia insomma pende a favore dell'ignoranza della concezione verginale da parte di Giovanni; e questo significa che tale problema era ignorato da una comunità cristiana della fine del sec. I, che aveva accesso ad una tradizione primitiva su Gesù.[97] D'altra parte, alcuni avanzano l'ipotesi che il quarto vangelo provenga dalla regione di Antiochia; ed è interessante notare che, meno di 20 anni dopo la composizione del vangelo, Ignazio, vescovo

[96] Anche se non si trova in nessuno dei manoscritti greci del vangelo, questa lezione è ancora accettata da un numero sorprendente di esegeti di lingua francese: M.-E. Boismard, F.-M. Braun, D. Mollat (nella *Bible de Jérusalem*), e difesa in modo esauriente da J. Galot, Etre né de Dieu: Jean 1,13, in *Analecta Biblica* 37, Roma 1969.

[97] Questo è il meno che si possa concludere da C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

di Antiochia che rispecchia alcune idee giovannee (sia che abbia conosciuto o no il vangelo), era fermamente convinto della nascita verginale.

Sezioni dei racconti dell'infanzia. Abbiamo già detto che i racconti dell'infanzia sono probabilmente compositi, un amalgama di tradizioni diverse. È molto verosimile che alcune di queste tradizioni siano state composte senza conoscere la concezione verginale. Per quanto riguarda Luca, molti studiosi hanno avanzato l'ipotesi che *Lc.* 1,34-35, che contiene l'unico riferimento sicuro alla concezione verginale in questo racconto dell'infanzia, sia l'addizione post-lucana di uno scriba.[98] Inoltre si è abbastanza concordi nel ritenere che il cap. 2 di Luca possa derivare da una tradizione indipendente da 1,34-35 e ignara della concezione verginale.[99] Certo la perplessità di Maria in *Lc.* 2,48-49 si spiega più facilmente in base a questa supposizione. Anche l'incidentale di *Lc.* 3,23 («Gesù era, *si credeva,* figlio di Giuseppe, figlio di Eli...») potrebbe essere una correzione da parte di Luca di una genealogia che originariamente elencava Gesù come figlio naturale di Giuseppe. Per quanto riguarda Matteo, c'è motivo di ritenere che esista una storia soggiacente, comprendente una serie di visioni an-

[98] V. TAYLOR, *The Historical Evidence for the Virgin Birth,* Oxford 1920, 40-80, sostiene che i versetti sono di Luca, ma aggiunti come ripensamento. Però la loro presenza è in parallelo con 1, 18 ss., l'annunciazione della nascita del Battista, e sembra essere parte integrante del capitolo. *Cf.* J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ,* New York 1930, 120-153.

[99] M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel,* New York 1935, 123-127; R. LEANEY, *New Testament Studies* 8 (1961-1962) 158-163. L'accettazione di questo punto non implica necessariamente l'accettazione della teoria di Dibelius sulle origini non storiche del tema della concezione verginale. *Cf.* l'accurata discussione e confutazione della teoria di Dibelius ad opera di Grelot (*supra* n. 29).

geliche apparse a Giuseppe, la prima delle quali potrebbe originariamente avere annunciato soltanto la nascita di un bambino Salvatore, e non la sua concezione verginale.[100] Personalmente, ritengo che la genealogia di Matteo sia meno significativa di quella di Luca, poiché penso che Matteo abbia aggiunto i nomi di Giuseppe e di Gesù ad una genealogia popolare del Messia Re già esistente, e che pertanto nella genealogia non ci fossero elementi che permettessero di considerare Gesù come figlio di Giuseppe.[101]

Come riflessione conclusiva sul silenzio dei vari documenti neotestamentari a proposito della concezione verginale, vorrei insistere sul fatto che, anche quando questo silenzio indica ignoranza, esso non è un argomento contro la storicità della concezione verginale. Tale concezione non avrebbe potuto far parte della predicazione primitiva, perché altrimenti avrebbe esposto le origini di Gesù al ridicolo e alla calunnia. Si potrebbe allora formulare l'ipotesi che una tradizione familiare riguardante la concezione verginale circolasse tra gruppi relativamente ristretti negli anni 30-60 d. C., prima di diffondersi ed essere conosciuta da comunità come quelle per le quali scrissero Matteo e Luca. D'altra parte, il silenzio dei restanti scritti del Nuovo Testamento aumenta

[100] C. T. Davis, Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23, in *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 404-421. Indipendentemente da lui, io sono giunto più o meno alle stesse conclusioni a proposito della storia soggiacente a Matteo, sulla base di altre testimonianze, precisamente del *midrash* giudaico sulla nascita di Mosè, sul quale fu modellata la storia pre-matteana e che non implica una concezione verginale. Non so, e in questo non sono d'accordo con Davis, se il motivo della gravidanza-divorzio fosse così importante nella storia pre-matteana.

[101] Molti studiosi non accettano come originaria la lezione sirosinaitica di *Mt.* 1,16 che fa di Giuseppe il padre (naturale?) di Gesù.

la *probabilità* della teoria del *theologúmenon,* secondo la quale, verso gli anni sessanta, uno o più pensatori cristiani avrebbero risolto il problema cristologico affermando simbolicamente che Gesù era Figlio di Dio dal momento della sua concezione. Secondo questa teoria, essi si servirono dell'immagine della concezione verginale, le cui origini simboliche sarebbero state in seguito dimenticate quando si diffuse tra varie comunità cristiane e fu riportata nei vangeli.

(B) *Argomenti biblici a favore della storicità*

La testimonianza non è a senso unico e la teoria del *theologúmenon* lascia almeno due complessi problemi irrisolti.

1) Le origini dell'idea di concezione *verginale.* È bene attestato il fatto che, dopo la morte di grandi uomini, specialmente *leaders* religiosi, si creino appositamente racconti di nascite meravigliose; è questo un modo per dimostrare che la Provvidenza ha scelto questi uomini fin dall'inizio. Senza dubbio, tale tendenza ha influenzato la formulazione dei racconti dell'infanzia riguardanti Gesù; ma la nostra preoccupazione immediata è di sapere se tale processo spieghi un punto preciso: l'affermazione dei cristiani che Gesù fu concepito verginalmente. Se il racconto cristiano della concezione di Gesù fosse simile alla storia della concezione del Battista (*Lc.* 1,5-20), che avvenne attraverso un intervento divino che rese fecondi i genitori, ormai vecchi e sterili, non ci sarebbero difficoltà ad accettare la teoria del *theologúmenon* — la concezione potrebbe essere spiegata come un artificio simbolico, teologico, ad imitazione di altri racconti di nascite dello stesso tipo che si trovano nell'Antico Testamento, per esempio la nascita di Isacco e di

Samuele. Ma la storia della concezione di Gesù ha di fatto assunto una forma che non ha, per quanto ci è dato di conoscere, dei paralleli o degli antecedenti precisi che potessero essere a disposizione dei cristiani del sec. I che parlano di tale concezione.

La ricchezza del materiale comparativo quasi sfida ogni tentativo di riassunto.[102] Dei paralleli sono stati trovati *al di fuori del mondo giudaico,* senza però che ci si sia preoccupati sufficientemente di sapere se essi potessero essere conosciuti o accettati dai primi cristiani, per esempio in alcuni personaggi delle grandi religioni (la nascita del Buddha, di Krishna, del figlio di Zoroastro); nella mitologia greco-romana; nelle nascite dei faraoni (con il dio Amon-Ra che funge da padre)[103] e nelle nascite meravigliose di imperatori e filosofi (Augusto, Platone e altri). Ma questi 'paralleli' implicano generalmente un tipo di *hierós gámos* in cui un maschio divino, in veste umana o sotto altra forma, feconda una donna attraverso un normale rapporto sessuale o attraverso un altro tipo di penetrazione. Non sono propriamente uguali alla concezione verginale non-sessuale che è al centro dei racconti dell'infanzia, una concezione in cui non c'è alcun elemento maschile divino che fecondi Maria.[104]

[102] Boslooper (*supra* n. 52) 135-186 offre un buon panorama generale.

[103] Questo è proposto come un antecedente per le storie cristiane da E. BRUNNER-TRAUT, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 12 (1960) 99-111. Ma i migliori paralleli che offre si riferiscono a dettagli generali (e spesso folcloristici) dei racconti della infanzia, e rimane irrisolta la difficoltà principale, cioè che il concepimento dei faraoni era ritenuto conseguente ad un rapporto sessuale.

[104] Mi sia consentito di richiamare l'attenzione su alcune eccezioni apparenti: *a*) PLUTARCO, *Vita di Numa* 4: «Gli egiziani credono, non a torto, che non sia impossibile allo spirito di un dio avvicinare una donna e causare in essa sicuri inizi di parto». Però

Con maggior coerenza, altri studiosi hanno cercato altri paralleli nell'ambiente giudaico. Nelle fonti *ebraiche o aramaiche* precristiane, però, non è stata ancora trovata alcuna testimonianza di attesa o di descrizione di una concezione verginale, nemmeno in riferimento alla venuta del Messia.[105] L'allusione alla generazione divina del Messia o dell'Unto, che si trova nei documenti di

aggiunge che dovrebbe valere anche l'inverso e che pertanto un uomo dovrebbe poter essere in grado di *avere rapporti* con una dea. *b*) ESCHILO, *Supplici* 17-19 racconta che Zeus rende madre Io con «un soffio mistico» (che potrebbe essere interpretato come spirito). Ma alcune linee più avanti si legge che Io fu fecondata «col vero seme di Zeus» e che Hera ne era gelosa. *c*) PLUTARCO, *Quaestiones Conviviales* VIII 1,2-3 (Loeb, *Moralia* 9,114-119) dice che Apollo generò Platone non attraverso il seme, ma per la sua potenza; ma il seguito sembra implicare una forma di rapporto, poiché ci riporta al motivo, menzionato sopra, riguardante la credenza egiziana. *d*) Il culto di Dusares a Petra e Hebron (e a volte associato con Betlemme) che è in rapporto con l'acclamazione, nell'ambito dei culti misterici, alla dea vergine-madre che ha dato alla luce un figlio. *Cf.* T. K. CHEYNE, *Basic Problems and the New Material for Their Solution*, New York 1904, 74-75; W. K. L. CLARKE, *New Testament Problems*, London 1929, 1-5. Si tratta di un'altra forma del culto orientale della fertilità (Tammuz/Ishtar; Osiride/Iside), e i veri parallelismi sono da istituire con lo sviluppo liturgico cristiano della storia dei magi in una celebrazione dell'epifania. Nessuna idea di concezione verginale vi è propriamente implicata.

[105] Faccio mia la comune opinione degli studiosi secondo la quale il testo ebraico di *Is.* 7,14 non ha nulla a che vedere con la concezione verginale. *Cf. supra* 30-31. D. FLUSSER, The Son of Man, in *The Crucible of Christianity*, ed. A. Toynbee, London 1969, 229, richiama l'attenzione sull'*Enoch slavo*, dove si afferma che la madre di Melchisedec concepì suo figlio attraverso o dalla Parola di Dio. Anche se questa affermazione è interessante alla luce della speculazione qumranica (e quindi precristiana) su Melchisedec come figura celeste, l'*Enoch slavo* fu scritto in periodo cristiano e pertanto non offre propriamente alcuna prova di una credenza puramente giudaica in una concezione verginale.

Qumran,[106] non implica altro che la divina generazione adottiva (incoronazione) del re unto, tipica dei salmi regali (*Ps.* 2,7).

Il giudaismo ellenistico è sembrato un campo d'indagine più fertile, dato che Matteo fa riferimento al testo greco (LXX) di *Is.* 7,14: «La vergine concepirà».[107] Ma non ci sono prove che nel giudaismo Alessandrino il testo di *Is.* 7,14 nella versione dei LXX fosse interpretato come profezia della concezione verginale, poiché probabilmente esso significa solo che la ragazza che ora è vergine finirà per concepire (in modo naturale). Inoltre è dubbio che *Is.* 7,14 sia stato *l'origine* della tradizione matteana della concezione verginale; altrove infatti, compreso il capitolo 2, è abitudine di Matteo aggiungere alle tradizioni esistenti citazioni mediante la «formula dell'adempimento».[108] E a dire il vero, non c'è alcuna prova che *Is.* 7,14 abbia svolto un ruolo importante neppure nella formulazione del racconto della concezione verginale di Luca.

A volte si fa notare un parallelo nella descrizione che Filone fa del modo in cui le virtù sono generate nell'anima umana.[109] Egli utilizza allegoricamente le storie del-

[106] *Cf.* O. MICHEL — O. BETZ, Vom Gott gezeugt, in *Judentum Urchristentum und Kirche*, ed. W. Eltester (J. Jeremias Festschrift, Berlin 1960), 3-23. La scena del banchetto in *1QSa* 2,11, nel quale il messia potrebbe apparire, difficilmente potrebbe essere il momento in cui una vergine concepisce e dà alla luce un figlio messianico.

[107] *Cf.* anche la traduzione che i LXX danno di *Ps.* 110 (109),3: «Dal seno, prima del mattino, io ti ho generato». Alcuni pensano che i traduttori della LXX potrebbero essere stati influenzati dalle credenze egiziane sulla nascita del re (*supra* n. 103).

[108] K. STENDHAL, *The School of St. Matthew*, rev. ed., Philadelphia 1968, VII-VIII; W. ROTHFUCHS, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, in BWANT 88, Stuttgart 1969, 99-100.

[109] PHILO, *De Cherubim* 12-15; ma *cf.* anche gli altri testi rac-

le nascite dei patriarchi che furono generati attraverso l'intervento di Dio: «Rebecca, che è la perseveranza, divenne incinta di Dio». Diffidano dell'attendibilità dei parallelismi trovati in tale forma di allegoria, alcuni hanno suggerito che alla base dell'esegesi di Filone stesse una teoria giudeo-ellenistica secondo la quale i veri patriarchi furono concepiti direttamente da Dio, senza intervento maschile. Si è pensato che Paolo testimoniasse a favore di questa teoria con la sua distinzione tra i due figli di Abramo, uno nato secondo la carne, l'altro nato secondo la promessa o lo Spirito (*Gal.* 4,23.29).[110] Però *Rom.* 9,8-10 indica chiaramente che, per Paolo, dei figli dei patriarchi, anche quelli della promessa furono concepiti attraverso il rapporto coniugale dei loro genitori. Ed anche se ci fosse stata questa teoria giudeo-ellenistica (cosa che resta possibile), ci sarebbe ancora da spiegare come mai essa si trovi proprio nel bel mezzo di alcune delle sezioni più semitiche del Nuovo Testamento.[111] Molti studiosi ritengono che il racconto dell'infanzia di Luca, specialmente il capitolo 1, sia stato tradotto dall'ebraico in greco.[112] E la storia della concezione verginale di Mat-

colti da A.S. CARMAN, *American Journal of Theology* 9 (1905) 491-518. Per la complessità del simbolismo *cf.* R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970. Una accurata discussione sull'importanza del materiale filoniano per la concezione verginale si trova in Grelot (*supra* n. 29).

110 R.H. FULLER, *Journal of Religion* 43 (1963) 254.

111 W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 64, riconosce il problema posto dall'«estrema giudaicità» del contesto matteano; ma quando cerca un parallelo alla concezione verginale nella «traccia di una leggenda giudaica riguardante un concepimento senza padre umano, e il bimbo in questione potrebbe benissimo essere Mosè» (D. Daube), allora passa per davvero nel regno delle congetture (*cf.* 81-82). La congettura può essere esatta, ma la prova è inadeguata.

112 Il dibattito sollevato da P. Winter è ben riassunto da R.M. WILSON, *Studia Evangelica* I, TU 73, Berlin 1959, 235-253.

teo è situata su di uno sfondo di usanze matrimoniali tipicamente galileane.[113] Pertanto, nessuna ricerca di paralleli è riuscita a darci una spiegazione veramente soddisfacente del modo in cui i primi cristiani sono arrivati all'idea della concezione verginale[114] — eccettuato evidentemente il fatto di ammettere che essa rappresenti ciò che effettivamente accadde.

2) L'accusa di illegittimità. Matteo ci dice che correvano voci secondo le quali la gravidanza di Maria sarebbe stata adulterina. La spiegazione data dall'angelo può aver tranquillizzato Giuseppe; ma secondo la logica implicita del racconto di Matteo, non ci sarebbe stato modo di dissimulare lo scandalo, dato che Gesù sarebbe nato poco tempo dopo che Maria era andata ad abitare in casa di Giuseppe. Ovviamente, Matteo dovette trovarsi di fronte ad una storia che era già in circolazione, e davanti a dati precisi che egli non avrebbe potuto negare: egli non risponde, e verosimilmente non può farlo, che Gesù nacque dopo il giusto intervallo di tempo dal momento in cui Giuseppe e Maria abitarono insieme. Tracce di queste voci a proposito dell'irregolarità della nascita e della sua illegittimità compaiono altrove

Lo sfondo semitico di *Lc.* 1,31-35 potrà essere ancora più evidenziato quando J.T. Milik avrà finalmente pubblicato un frammento aramaico di Qumran (di cui è in possesso dal 1958) che contiene questa frase: «Sarà detto figlio di Dio, e sarà chiamato figlio dell'Altissimo».

[113] La riprovazione dei rapporti sessuali tra promessi sposi (=sposati) che non avessero ancora incominciato a vivere nella stessa casa era più forte in Galilea che in Giudea: Mishnah *Kethuboth* 1,5; Talmud Babilonese *Kethuboth* 9b, 12a.

[114] Un altro campo d'indagine ora aperto è costituito dal materiale gnostico in copto proveniente da Nag Hammadi. Probabilmente di origine giudaica, l'*Apocalisse di Adamo* (CG V 78, 18-20) fa riferimento, in maniera manifestamente ostile, al terzo regno di colui che nacque dal seno di una vergine.

nel Nuovo Testamento. Il riferimento a Gesù come «figlio di Maria» (*Mc.* 6,3) suona strano, perché generalmente i figli non erano chiamati col nome della madre, a meno che la paternità non fosse incerta o sconosciuta.[115] Un'allusione all'illegittimità può essere implicita nella replica dei giudei in *Gv.* 8,41: «*Noi* non siamo nati illegittimamente», se il greco *hemêis* è enfatico per contrasto. E certamente, dal tempo di Origene fino al Talmud e alle leggende medioevali delle *Toledoth Yeshu,* la costante confutazione giudaica delle pretese cristiane circa le origini di Gesù non consisteva nell'affermare che egli era un bambino ordinario, figlio legittimo di Giuseppe, ma che sua madre aveva commesso adulterio con un altro e che egli era nato in modo illegittimo.[116] Poiché non è facile confutare un'accusa così persistente, che può essere antica quanto il cristianesimo stesso, coloro che negano la concezione verginale non possono sottrarsi all'obbligo di spiegare come siano sorte le voci a proposito dell'illegittimità e dell'irregolarità della nascita e come potrebbero rispondere senza accettare un'alternativa molto spiacevole.

* * *

Il mio giudizio, per concludere, è che le testimonianze *scientificamente controllabili* nella loro globalità la-

[115] E. STAUFFER, Jeschu ben Mirjam, in *Neotestamentica et Semitica,* ed. E.E. Ellisi and M. Wilcox, in honour of M. Black, Edinburgh 1969, 119-128.

[116] La *Cronaca Samaritana* del 1616 d. C., recentemente pubblicata da J. MACDONALD — A.J.B. HIGGINS, *New Testament Studies* 19 (1971-72) 54-80, costituisce un'eccezione poiché riferisce che gli avversari giudaici dicevano che Gesù era il figlio di Giuseppe — però sempre figlio *illegittimo* poiché Giuseppe ebbe rapporti con Maria prima del tempo. Il valore della testimonianza è dubbio, poiché c'è una chiara dipendenza dal vangelo di Matteo.

sciano il problema irrisolto[117] — conclusione, questa, che non dovrebbe deludere nessuno, poiché nel titolo ho usato la parola 'problema' — ed è per questo che vorrei lanciare l'iniziativa di una discussione onesta ed ecumenica. Le difficoltà sono dovute per buona parte al fatto che le discussioni del passato furono spesso condotte da gente che interpretava testimonianze ambigue per favorire posizioni già assunte in precedenza.

Vorrei tuttavia raccomandare che tale discussione sia portata avanti in un clima di responsabilità pastorale. Già ho richiamato l'attenzione sul fatto che qui sono in ballo i consueti princìpi di autorità sia protestanti sia cattolici, cioè la Bibbia e l'insegnamento della chiesa, e che pertanto persino la disponibilità a discutere potrà confondere e spaventare molti. Inoltre, c'è pericolo che la discussione possa mettere a repentaglio una formulazione tradizionale di fede che ha reso un buon servizio al cristianesimo, e quelli che discutono tale argomento devono dimostrarsi sensibili alle credenze soggiacenti che sono state formulate in termini di concezione verginale.[118] Per esempio, l'idea che attraverso la potenza dello Spirito santo Gesù fu concepito da Maria vergine è servita a sottolineare sia la realtà dell'umanità

[117] In particolare, in quanto cattolico, condotto dai miei studi biblici ad apprezzare tanto più l'importanza di una chiesa docente, non posso risolvere questo problema indipendentemente dalla questione dell'autorità magisteriale sollevata nel paragrafo II. Non ho paura che una discussione onesta della concezione verginale possa portare ad una scelta traumatica tra la fedeltà all'esegesi moderna e la fedeltà all'insegnamento della chiesa, purché sia la Bibbia sia la Tradizione siano sottoposte ad una intelligente critica storica per determinare con esattezza quello che si voleva dire e a quale grado ciò era affermato. Inevitabilmente però la disponibilità alla discussione sarà fraintesa come una negazione della Tradizione.

[118] *Cf. supra* n. 57.

di Gesù sia la sua unicità come Figlio di Dio. La concezione verginale ha pure attribuito ad una *donna* un ruolo centrale nel cristianesimo, e oggi noi dovremmo apprezzare più che mai il servizio che questo ci ha reso. Lasciando da parte sia il minimalismo protestante sia l'esagerazione cattolica in mariologia, nessuno di noi può negare che, in tutti quei secoli durante i quali nessuna donna poteva stare pubblicamente nei presbiteri delle chiese, fosse simbolicamente significativo che proprio là si ergesse una statua della vergine. Se una donna, secondo le leggi della chiesa, non poteva presiedere alle cerimonie che realizzano la presenza eucaristica di Gesù, nessuno avrebbe potuto negare che, secondo la legge di Dio, era stata una donna, e non un uomo, a realizzare la presenza storica di Gesù. È nella piena consapevolezza di ciò che la concezione verginale ha significato per il cristianesimo, che noi teologi, storici della chiesa ed esegeti dobbiamo incominciare la nostra discussione ecumenica. Questa discussione è per noi un dovere, poiché il cristianesimo non potrà mai cercare rifugio in altro che non sia la verità, per quanto dolorosa essa possa essere. Ma quando discutiamo della verginità di Maria, dobbiamo assicurare alla gente comune delle nostre chiese, al 'popolino', pure esso popolo di Dio, che nella nostra ricerca anche noi esperti non abbiamo dimenticato di essere tenuti ad obbedire all'ingiunzione biblica (*Lc.* 1,48) secondo la quale tutte le generazioni, anche questa generazione di 'ficcanaso', la chiameranno beata.

CAPITOLO SECONDO

IL PROBLEMA DELLA RISURREZIONE CORPOREA DI GESÙ [119]

«Se Cristo non è stato risuscitato, allora la nostra predicazione è vana e vana è la vostra fede» (*1 Cor.* 15,14). «Credo in Gesù Cristo, suo unico Figlio nostro Signore [...] il terzo giorno risorse da morte» (*Credo degli apostoli*). La vittoria di Gesù sulla morte è stata dall'inizio fino ad oggi un tema fondamentale del cristianesimo.[120] Poiché il Nuovo Testamento e il *Credo*

[119] Questo capitolo non è mai stato pubblicato prima. Per le considerazioni preliminari, *cf.* i miei articoli: The Resurrection and Biblical Criticism, in *Commonweal* (24 nov. 1967) 232-236; e La risurrezione di Gesù, in *Grande Commentario Biblico* (*supra* n. 2), art. 78, par. 146-159, 1854-1859.

[120] La bibliografia è vasta; qui io do preferenza ad opere in inglese. Le seguenti opere sono fondamentali (citandole, userò soltanto il nome dell'autore): P. BENOIT, *Passione e Risurrezione del Signore*, Torino 1967; C.F. EVANS, *Resurrection and the New Testament*, Studies in Biblical Theology II, 12, London 1970; R.H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York 1971; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1971; W. MARXSEN, *La risurrezione di Gesù di Nazareth*, Bologna 1970.

Marxsen sarà citato di frequente, perché le sue opinioni hanno suscitato un vasto dibattito; notare però l'accurata recensione del suo libro ad opera di G. O'COLLINS, *The Heythrop Journal* 12 (1971) 207-211: «L'esegesi di Marxsen ispira sempre meno fiducia perché diventa sempre più evidente che è determinata da presupposti dogmatici». Anche se su alcuni punti non sono d'accordo con Léon-Dufour (la cui opera è basata su di una critica biblica più penetran-

degli apostoli insistono a parlare di questa vittoria in termini di «Gesù risuscitato» o «risorto», è difficile *prima facie* capire perché oggi alcuni teologi, sia cattolici, sia protestanti, si chiedano se il linguaggio della risurrezione debba essere conservato. Da un lato, essi si interrogano se questo linguaggio abbia un senso per l'uomo moderno; dall'altro, si chiedono se il concetto di risurrezione dal sepolcro (perché proprio questo era il significato del termine risurrezione per gli ebrei del tempo di Gesù)[121] sia sufficientemente adatto a descrivere ciò che accadde. Come per il problema della concezione verginale, il problema della risurrezione corporea di Gesù dai morti potrà sembrare ad alcuni della più profonda irrilevanza, poiché è proprio il tipo di questione storica che difficilmente può cambiare la vita dell'uomo moderno o anche la vita del cristiano moderno. Io posso solo ripetere la mia risposta, che cioè i problemi che riguardano l'unicità di Gesù — insieme con i momenti dell'intervento escatologico di Dio a favore di Gesù, e sicuramente la risurrezione è uno di questi, insieme con l'incarnazione — non potranno mai diventare irrilevanti per i cristiani, a meno che non diventi irrilevante anche il cristianesimo stesso.

te di quella di Benoit, l'altro cattolico dell'elenco qui sopra), desidero però dissociarmi nettamente dalle critiche maligne, provenienti da ambienti cattolici reazionari, che hanno accompagnato la pubblicazione del suo libro in Europa. Vorrei che ci fosse in inglese un'opera di così vasta portatata scritta da un cattolico! Fuller ed Evans rappresentano i compendi più utili, e Fuller offre in più la possibilità di una utilizzazione scolastica.

[121] Non è propriamente esatto affermare che i riferimenti del Nuovo Testamento alla risurrezione sono ambigui in quanto non precisano se si tratti di risurrezione corporea o no — non c'era un altro tipo di risurrezione. L'ambiguità sorge soltanto a proposito del tipo di corpo che vi è implicato (terrestre, celeste ecc.).

I/ Lo 'status quaestionis'

Quando dico che i teologi mettono in dubbio la validità del linguaggio della risurrezione, non voglio necessariamente dire che essi mettono in dubbio l'importanza della vittoria di Gesù sulla morte, che è il mistero cristiano sottostante al linguaggio della risurrezione. Nella teologia cattolica in particolare, la vittoria di Gesù sulla morte, troppo a lungo considerata innanzitutto come prova apologetica, è venuta oggi alla ribalta della riflessione teologica e spirituale.[122] Nei dibattiti che fiorirono ai margini del concilio Vaticano II, il fatto che la redenzione per mezzo di Cristo fosse descritta come effetto non solo della sua morte, ma anche della sua risurrezione dai morti fu considerato una vittoria del movimento teologico moderno. Però, nonostante la rinnovata importanza della teologia della risurrezione, il problema dell'attitudine del linguaggio della risurrezione a descrivere la vittoria di Gesù sulla morte è ancora molto attuale.

Ancora una volta, come già abbiamo visto al momento di proporre la discussione sulla concezione verginale di Gesù, il solo pensiero di mettere in dubbio una antica formulazione produce violente reazioni. I liberali, per i quali la fedeltà al Nuovo Testamento non costitui-

[122] Ancora un classico nella sua impostazione è F.X. Durrwell, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma 1965; *cf.* anche D.M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Analecta Biblica 13, Roma 1961. Anche se ritengo il problema della risurrezione corporea abbastanza importante per giustificare un capitolo di questo libro, spero che i miei lettori comprenderanno che tale discussione è soltanto un prolegomeno ai più vasti contributi che la moderna ricerca biblica ha dato a proposito della risurrezione.

sce un problema maggiore,[123] istintivamente si sentiranno ben disposti di fronte alla possibilità di svestire il cristianesimo di qualcosa di così antiquato come l'immagine di un corpo morto che ritorna in vita. E i fondamentalisti, incapaci di distinguere tra una verità e la sua formulazione,[124] concluderanno immediatamente che la messa in discussione del linguaggio della risurrezione significherà la perdita della fede nel trionfo di Gesù sulla morte.

I cattolici impegnati nei moderni studi biblici non si possono permettere il lusso di tali atteggiamenti dottrinali. È parso evidente a noi, come già prima ai nostri colleghi protestanti, che il linguaggio o le immagini del Nuovo Testamento non sono sempre così strettamente legati a quello che descrivono da non poter essere sostituiti senza danno per la realtà (e in effetti, quando non possono essere sostituiti, possono però necessitare di essere adattati). Frequentemente il rapporto tra il linguaggio o le immagini usati nel Nuovo Testamento e la verità è di tipo pedagogico e non essenziale, e la teologia moderna può trovarsi nella necessità di fare da complemento al Nuovo Testamento scoprendo un altro linguaggio o altre immagini per parlare agli uomini del nostro tempo. Così, ogni problema teologico deve essere esaminato alla luce della critica biblica contemporanea al fine di trovare, per quanto meglio si può, l'intenzio-

[123] L'esistenza di questo tipo di liberalismo nel cattolicesimo moderno merita attenzione. Il pensiero teologico cattolico di stampo conservatore degli ultimi secoli era dominato da un sistema filosofico medievale e non si basava principalmente sulla Scrittura. La svolta a sinistra e il passaggio ad una teologia di tipo liberale spesso ha significato soltanto che una nuova, moderna filosofia, ugualmente non-biblica, si sostituiva alla precedente.

[124] *Cf.* la discussione su questo punto più sopra nell'Introduzione, 19-29.

nalità precisa del linguaggio del Nuovo Testamento e di vedere se questa intenzionalità è ancora veicolata con la ripetizione delle antiche formule. Il fatto che la terminologia delle professioni di fede, che implica la risurrezione corporea, sia stata ritenuta soddisfacente per un lungo periodo di tempo ci deve indurre ad essere molto cauti nel cambiamento, anche se è vero che un uso prolungato non rende necessariamente insostituibile una terminologia. D'altra parte, se una moderna ricerca critica dimostra che, risalendo indietro quanto più è possibile nella testimonianza neotestamentaria, si trova che la risurrezione dai morti era parte intrinseca della vittoria di Gesù sulla morte, allora l'osservazione che l'uomo moderno non ritiene soddisfacente o significativa, la risurrezione corporea non può più essere determinante. E neppure possiamo permettere, come già abbiamo visto nel caso della concezione verginale, che la teologia cristiana si modelli sulla tendenza contemporanea al rifiuto del miracoloso. La moderna visione del mondo non è meno infallibile di quella del sec. I — conosce di più su certe cose, ma è meno penetrante sotto certi aspetti. La nostra generazione deve essere obbediente, come lo furono le generazioni che ci hanno preceduto, a quello che *Dio* ha scelto di compiere in Gesù, e noi non possiamo imporre al quadro quello che noi pensiamo che Dio avrebbe dovuto fare.

Lasciando da parte questi pregiudizi fondamentalisti e liberali, passiamo a considerare almeno tre diversi atteggiamenti che teologi credenti (e sottolineo 'credenti') hanno assunto nel mettere in discussione l'applicabilità del linguaggio della risurrezione corporea.

Primo, alcuni teologi, che non ammetterebbero mai che il corpo di Gesù possa essersi alterato nella tomba fino a diventare polvere, hanno tuttavia la sensazione

che il linguaggio della risurrezione, così come è interpretata dalla gente, sottovaluti la trasformazione che ebbe luogo in seguito alla vittoria sulla morte concessa da Dio a Gesù. È probabilmente vero che un gran numero di cristiani che credono nella risurrezione di Gesù hanno confuso questa risurrezione con il risuscitamento di un cadavere. Per esempio, molti non vedono differenza tra il Gesù risorto e la gente che Gesù, come raccontano i vangeli, ha riportato alla vita ordinaria nel corso del suo ministero (Lazzaro, la figlia di Giairo, il figlio della vedova di Naim). Questa è una confusione perché la testimonianza del Nuovo Testamento indica in modo ineccepibilmente chiaro che Gesù *non* fu riportato alla vita ordinaria — la sua esistenza di risorto è gloriosa ed escatologica, trasferita al di là dei limiti dello spazio e del tempo; ed egli non morrà più. Tuttavia, anche se si deve essere d'accordo col desiderio dei teologi di rimuovere le cause di questa confusione a proposito della condizione di Gesù risorto, ci si può ben chiedere se l'abbandono del linguaggio della risurrezione non sia un rimedio troppo drastico. Forse potremmo insistere sull'uso del termine 'risuscitamento' per descrivere i miracoli evangelici nei quali Gesù richiama degli uomini alla vita naturale, e riservare il termine 'risurrezione' per descrivere l'evento escatologico ed unico, grazie al quale Gesù fu innalzato dalla tomba alla gloria.

Secondo, ci sono dei teologi credenti le cui difficoltà a proposito del linguaggio della risurrezione non sono soltanto terminologiche, poiché essi non sono sicuri che il corpo di Gesù non si sia corrotto nel sepolcro. Forse potremmo chiamarli agnostici per quanto riguarda la sorte del corpo di Gesù. L'uso del termine 'risurrezione' è un modo possibile di descrivere la vittoria di Gesù, ma secondo loro esistono altri modi che sono anche più

adatti di questo, in quanto conservano una certa ambiguità a proposito del 'modo' di questa vittoria. Si fa notare che lo stesso Nuovo Testamento a volte si serve di immagini non-risurrezionali per descrivere la vittoria di Gesù sulla morte. Fermiamoci un attimo ad esaminare alcune delle alternative proposte, perché esse non vanno senza difficoltà:

a) In *Ebr.* 9,11-12 Gesù è descritto come il sommo Sacerdote che entra «attraverso il tabernacolo più eccellente e più perfetto, non fatto dalla mano dell'uomo» nel Santuario celeste, col suo sangue che è stato versato in sacrificio (*cf.* anche 4,14; 6,19-20). Il linguaggio è simbolico ed oscuro, ma alcuni vi hanno letto l'implicazione di un passaggio diretto dalla crocifissione all'ascensione senza l'intervento di un atto di risurrezione. Tuttavia altri hanno dimostrato che il «tabernacolo più eccellente e più perfetto» è un'allusione al corpo risorto di Gesù.[125] Quello che è certo è che l'autore della *lettera agli Ebrei* non respinse l'idea di una risurrezione dai morti poiché in 13,20 parla di Dio che «riportò dai morti il Signore nostro Gesù» (*cf.* anche 11,19).

b) Una seconda possibilità alternativa al linguaggio della risurrezione nel Nuovo Testamento viene ricercata nel linguaggio dell'"esaltazione' proprio dei passi liturgici o innici: «Dio lo ha sovraesaltato» (*Fil.* 2,9); «Ascese in alto sopra tutti i cieli» (*Ef.* 4,10); «Fu assunto nella gloria» (*1 Tim.* 3,16). Naturalmente è chiaro che gli

[125] Per la relativa letteratura *cf.* M. Bourke, *Grande Commentario Biblico,* Queriniana 1973 (*supra* n. 2), art. 61, par. 51, 1344; Marxsen 193 non convince con la sua argomentazione dove sostiene che l'autore della *lettera agli Ebrei* anche se usa il linguaggio della risurrezione, non vuol però dire altro che esaltazione. Questo significa strumentalizzare le fonti per adattarle ad una teoria.

autori che parlano dell'esaltazione di Gesù nella gloria non rifiutano di credere nella risurrezione dai morti, poiché lo stesso Paolo che scrisse la *lettera ai Filippesi* scrisse anche *1 Cor.* 15,3-8.[126] Però gli studiosi avanzano l'ipotesi che questi due modi di descrivere la vittoria di Gesù, un tempo molto diversi l'uno dall'altro, siano stati armonizzati dagli autori neotestamentari e che originariamente l'esaltazione in cielo non implicasse la risurrezione dai morti. È molto difficile essere sicuri di questa affermazione, poiché l'esaltazione non dovette servire ad altro che a cogliere l'aspetto escatologico della risurrezione.[127]

c) Una terza possibilità alternativa al linguaggio della risurrezione la si trova nell'affermazione neotestamentaria che *Gesù vive,* per esempio: «Se fu crocifisso nella sua debolezza, vive ora per effetto della potenza di Dio» (*2 Cor.* 13,4; anche *Rom.* 14,9). Tuttavia un confronto più stretto di questa affermazione con le altre formule neotestamentarie che parlano della risurrezione ci induce a credere che l'espressione «egli vive» non sia che un altro modo per dire «egli fu risuscitato». Per esempio, possiamo mettere accanto al passo or ora citato di *2 Corinti* la formula di *Atti* 2,23-24: «Voi lo avete ucciso [Gesù] appendendolo ad una croce [...] Ma Dio lo risuscitò». Vedi anche *Lc.* 24,23, dove l'affermazione

[126] Notare la combinazione del motivo dell'esaltazione ('salire') con quello della risurrezione in *Rom.* 10,6-7.

[127] Le diverse opinioni sui rapporti tra risurrezione ed esaltazione sono discusse in Evans, 135-143 e Léon-Dufour 55-75. Quest'ultimo sostiene che, anche se il linguaggio dell'esaltazione compare negli inni cristiani del Nuovo Testamento, ciò non significa necessariamente che sia più tardivo del linguaggio della risurrezione che compare nel *kérygma* (o annuncio) primitivo. Però riconosce pure che non si può sostenere che il linguaggio della risurrezione sia derivato da quello dell'esaltazione.

che Gesù è vivo è associata alla scoperta del sepolcro vuoto. Pertanto, per il Nuovo Testamento la vita di Gesù che perdura è il risultato finale della sua risurrezione dai morti, non un'alternativa alla sua risurrezione.[128]

Quindi non si può affermare con certezza che esistesse nell'ambito del cristianesimo un linguaggio 'alternativo' per esprimere la vittoria di Gesù sulla morte indipendentemente da una credenza nella risurrezione di Gesù dai morti. Analogamente, esiste una difficoltà a proposito del processo di sviluppo del linguaggio della risurrezione così come è proposto da quelli che sono agno-

[128] Sulla bocca di alcuni teologi moderni, tuttavia, l'affermazione «Gesù vive» è intesa come una vera e propria alternativa alle espressioni «Gesù fu risuscitato» o «Gesù risorse», formule che essi ritengono insoddisfacenti. Ho chiesto da un eminente sostenitore cattolico della formula «Gesù vive» come intendesse la differenza di questa espressione da altre simili applicate a persone morte santamente: per esempio, «Francesco d'Assisi vive» o «Karl Barth vive». Mi risposte che la differenza consisteva nel fatto che Gesù *incominciò* questo processo di vita nuova e fu il primogenito dei morti. Tuttavia, se capisco bene, gli autori del Nuovo Testamento affermano che Dio ha compiuto in Gesù un atto escatologico che non ha ancora mai compiuto per i seguaci di Gesù, vivi o morti — Dio *ha risuscitato* Gesù; egli *risusciterà* i seguaci di Gesù. Un'altra formula moderna, non-risurrezionale, per descrivere la vittoria di Gesù è quella di Marxsen: «L'opera di Gesù continua» (p. 115); «la causa di Gesù continua» (p. 190). Però non è del tutto chiaro in che misura Marxsen creda che la persona di Gesù sopravviva distinta dalla sua causa, specialmente quando dice: «Gesù è morto. Ma ciò che *egli* ci ha offerto non è stato abolito» (p. 147).

I teologi possono speculare quanto vogliono sui diversi modi in cui Dio può aver reso vittorioso Gesù; ma il Nuovo Testamento dà la sola testimonianza reale di ciò che Dio effettivamente fece. Se questa testimonianza, studiata criticamente, si rivela suscettibile di diverse analisi teologiche, nulla da obiettare. Ma una posizione teologica che non tenga conto della testimonianza biblica è di scarso valore, per quanto possa essere attraente o possibile in sé.

stici circa la sorte del corpo di Gesù. Costoro sostengono che emerse in qualche modo una fede autentica nella vittoria di Gesù sulla morte e che poi questa fede fu concettualizzata come risurrezione corporea non sulla base di una esperienza concreta (un incontro con Gesù risorto oppure una interpretazione del sepolcro vuoto) ma semplicemente perché *il pensiero giudaico non aveva a disposizione altri concetti per esprimere la vittoria sulla morte.* Questa affermazione non è esatta, perché noi siamo a conoscenza di molti altri modelli di vittoria sulla morte che erano diffusi nel giudaismo e che avrebbero potuto essere utilizzati dai cristiani, modelli che non implicano la risurrezione e/o le apparizioni di un risorto dai morti. Per esempio, i vangeli tracciano dei parallelismi tra Gesù ed Elia; quindi non avrebbe dovuto essere fuori del comune per i cristiani predicare che, come Elia, Gesù era stato assunto in cielo e che sarebbe tornato al giudizio finale. Nel *Libro della Sapienza* la sopravvivenza dopo la morte del giusto che è stato perseguitato è descritta in termini di immortalità (di un principio simile all'anima) concessa da Dio: «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio e il tormento non le tocca; agli occhi degli insensati sembra che muoiano e la loro uscita da questo mondo è giudicata un travaglio [...] ma essi saranno largamente benedetti, perché Dio li ha provati e il ha trovati degni di lui. Li ha accettati come l'olocausto [...] essi giudicheranno le nazioni e domineranno i popoli» (*Sap.* 3,1-8). Poiché è improbabile che questo concetto di immortalità fosse patrimonio esclusivo dei giudei di lingua greca di Alessandria, ai quali risale la composizione del *Libro della Sapienza,* la sorte di Gesù avrebbe potuto essere descritta in modo analogo, senza bisogno di ricorrere al concetto di risurrezione. Quindi la scelta del linguaggio della risurrezione non fu inevitabile per gli antichi giudei

che credevano in Gesù. Al contrario, la loro scelta deve essere spiegata perché, anche se da parte di molti giudei si aspettava la risurrezione dai morti negli ultimi tempi, non si aspettava affatto la risurrezione di un uomo singolo separata e preliminare alla risurrezione generale.[129]

Terzo, un ultimo gruppo di teologi credenti è ancora più radicale nella sua insoddisfazione nei confronti del linguaggio della risurrezione. Costoro non cercano alternative possibili di eguale valore, poiché essi ritengono che il linguaggio della risurrezione sia una falsificazione. Non sono agnostici circa la risurrezione corporea, dal momento che ritengono evidente che il corpo di Gesù si sia effettivamente decomposto in Palestina. Secondo loro, l'emergere del corpo di Gesù dal sepolcro fu un modo primitivo e mitologico di descrivere una vittoria che sfidava ogni descrizione ed esperienza umana. Nell'affrontare questi teologi, è inutile che i cristiani più conservatori ripetano la citazione di Paolo riportata all'inizio di questo capitolo — essi si diranno d'accordo con Paolo sulla verità e sull'importanza della vittoria di Gesù sulla morte, ma rifiuteranno il suo modo di descrivere tale vittoria.

Per poter trattare di queste varie opinioni circa l'inadeguatezza del linguaggio della risurrezione, dobbiamo esaminare il più obiettivamente possibile (secondo i metodi della critica biblica)[130] il materiale neo-

[129] La tendenza a collegare la risurrezione di Gesù alla risurrezione generale è esemplificata in *Mt.* 27,53, dove si afferma che dopo la risurrezione di Gesù molti dei santi uscirono dalle loro tombe ed entrarono nella Città santa di Gerusalemme ed apparvero a molti.

[130] *Cf. supra* n. 9.

testamentario riguardante la risurrezione corporea di Gesù. Diversamente che per il concetto di concezione verginale che, come abbiamo visto, è molto scarsamente attestato nel Nuovo Testamento, l'idea che Gesù è stato risuscitato dai morti si trova in tutti e quattro i vangeli, nella maggior parte della letteratura epistolare e nell'apocalisse. In effetti, la testimonianza a favore della risurrezione corporea è così diffusa che la nostra richiesta può sembrare ridicola al comune studioso della Bibbia. Però, se si pensa che il più antico scritto del Nuovo Testamento che ci sia pervenuto (*1 Tessalonicesi*) è databile verso il 50 d. C., cioè 20 anni dopo gli avvenimenti, ci si può rendere conto che la quantità delle testimonianze non risolve necessariamente il nostro problema che riguarda la comprensione *originaria* della vittoria di Gesù sulla morte. Esaminando le testimonianze cercheremo di seguire il modello dello sviluppo cronologico, cominciando con le formulazioni più antiche che si trovano nelle lettere paoline e nei sermoni degli *Atti*,[131] e passando poi ai racconti delle apparizioni di Gesù e della scoperta del sepolcro vuoto (racconti riportati nei vangeli, che furono scritti dopo le lettere paoline).

[131] L'ipotesi generalmente accettata oggi propone come data della composizione del libro degli *Atti* gli anni ottanta o novanta, e ritiene che i suoi riferimenti alle origini cristiane a volte siano il riflesso più della teologia lucana della fine del primo secolo che non di un ricordo storico della situazione degli anni trenta e quaranta. Tuttavia, nei sermoni che Luca attribuisce a Paolo o a Pietro (con ogni probabilità non tanto dei *reportages* fedeli quanto esempi di uno stile primitivo di annuncio kerygmatico) son conservate antiche espressioni della chiesa delle origini.

II/ Le primitive formulazioni cristiane della fede nella risurrezione

Il materiale primitivo consiste in formule brevi sul Gesù risorto [132] che erano di uso corrente nella predicazione, nella catechesi, nella liturgia e nelle confessioni di fede dei primi cristiani. Come saggiamente fa notare Fuller p. 16, «nella comunità primitiva la risurrezione non era raccontata, ma proclamata». Queste formule sono di vario stile e lunghezza e spesso sono classificate secondo il numero delle proposizioni (membri) di cui si compongono (una, due, quattro). Per lo scopo che ci siamo prefissi, ci basterà trattare insieme le formule brevi per poi fermarci a considerare più diffusamente la famosa formula di *1 Cor.* 15.

(A) *Le formule brevi*

Le formule neotestamentarie a un solo membro menzionano soltanto la risurrezione di Gesù e non i preliminari della crocifissione, morte e sepoltura. A volte è

[132] Due sono i verbi greci (con i relativi sostantivi) usati nel linguaggio della risurrezione del Nuovo Testamento: *egéirein* e *anistánai*. Il primo non era quasi mai usato nel greco profano a proposito della risurrezione dei morti; ricopriva però un vasto ambito di concetti, da quello di innalzare, sollevare a quello di risvegliare. Il secondo era applicato in una certa misura alla risurrezione dei morti nel greco ellenistico. È difficile stabilire con certezza quali fossero le immagini che originariamente questi verbi implicavano, se il risveglio del morto dal sonno, oppure il ritorno del morto alla posizione eretta, oppure ancora l'uscita o la risalita del defunto dalla dimora dei morti ecc. Probabilmente il significato della radice dei verbi non influì molto sulla teologia cristiana della risurrezione. *Cf.* Evans pp. 20-26.

specificato l'intervento divino: Dio risuscitò Gesù dai morti.[133] Altre volte, come in *Lc.* 24,34, l'intervento di Dio è implicito nel passivo divino: «Il Signore fu veramente risuscitato».

Anche se tale formula non ci è particolarmente utile nella nostra ricerca sulla risurrezione corporea, forse è questo il momento più opportuno per spiegare una volta per tutte che cosa implica l'espressione passiva «fu risuscitato», poiché sembra che molti cristiani la trovino particolarmente ambigua nei confronti della condizione divina di Gesù. In circa 20 passi, il Nuovo Testamento specifica in modo chiaro che Dio Padre (soggetto) ha risuscitato Gesù (oggetto) dai morti. La primitiva tradizione cristiana attribuiva al Padre celeste l'iniziativa della risurrezione. In numerosi passi, specialmente nei vangeli (*Mc.* 16,6; *Mt.* 28,6.7; *Lc.* 24,6.34), Gesù è soggetto della forma verbale *egérthe,* aoristo passivo di *egéirein,* che normalmente dovrebbe essere tradotta: «fu risuscitato». Un'altra traduzione («è risorto») è possibile, perché nel greco *koiné* del mondo neotestamentario tali forme passive potrebbero essere intese intransitivamente con una sfumatura attiva. Quando Girolamo tradusse il Nuovo Testamento greco in latino, scelse la traduzione «è risorto» e usò la forma latina *surrexit* per rendere *egérthe.* Poiché fino al concilio Vaticano II tutti i Nuovi Testamenti cattolici ufficiali in inglese erano tradotti dal latino di Girolamo, i cattolici avevano familiarità soltanto con la traduzione «è risorto». Quando studiosi cattolici tradussero direttamente dal greco la *New American Bible,* saggiamente scelsero di preferenza la traduzione «Gesù fu risuscitato» [da Dio] in quanto più consona ai riferimenti espliciti dei primi cristiani all'ini-

[133] *1 Tess.* 1,10; *1 Cor.* 6,14; *Gal.* 1,1; *Rom.* 4,28; 8,11; 10,9; *Atti* 17,31.

ziativa di Dio nella risurrezione, come sopra ricordato.[134] Negli anni novanta d. C., se non prima, la cristologia si era già sviluppata a tal punto che il quarto vangelo poteva affermare che Gesù e il Padre agiscono in base allo stesso potere divino (*Gv.* 10,30) e che perciò si poteva dire che Gesù risorse grazie al suo proprio potere (10, 17-18).[135] Questa tendenza diventa ancora più esplicita negli scritti cristiani del secondo secolo: «Egli veramente risuscitò se stesso» (Ignazio, *Smirnesi* 2,1); «Egli si trasformò in eone imperituro e risuscitò se stesso» (*Epistola a Regino* 45,17 ss.).

La formula più breve sulla risurrezione di Gesù evidentemente interpretava quell'evento sullo sfondo della attesa giudaica di ciò che Dio avrebbe fatto per il giusto negli ultimi giorni. La formula cristiana riecheggia la preghiera dei giudei del sec. I d. C. nella seconda delle «18 Benedizioni (*Shemoneh Esreh*): «Tu sei potente per sempre o Signore, tu che umili il superbo, giudichi il potente, vivi nei secoli, *risusciti i morti* [...] Benedetto

[134] Alcuni cattolici fondamentalisti vi scorsero subito un complotto da parte dei traduttori per negare la divinità di Gesù. Tutti trionfanti, posero la domanda cui essi pensavano non si potesse dare risposta: se Gesù non risorse, ma fu risuscitato, chi lo risuscitò? Una reazione come questa mostra come i moderni approcci storici siano filtrati all'interno del cattolicesimo in misura ancora molto limitata, nonostante le approvazioni ufficiali da parte del papa e del concilio. Quanto si è detto sopra a proposito della primitiva interpretazione cristiana della risurrezione può essere capito soltanto se si accetta il fatto che la valutazione cristiana del modo in cui Dio era presente nel Cristo Gesù fu un lento processo che abbracciò tutto il Nuovo Testamento e oltre (e non è ancora finito!).

[135] Mi allineo qui sulla posizione comune a tutti gli studiosi di Giovanni, cattolici e protestanti, secondo la quale le affermazioni attribuite a Gesù nel quarto vangelo spesso rispecchiano più la teologia dell'evangelista alla fine del primo secolo che non un esatto ricordo storico delle parole di Gesù nel corso del suo ministero. *Cf supra* n. 14 e n. 64.

sei tu, o Signore, che dai la vita ai morti».[136] Ma la comprensione cristiana di ciò che Dio aveva fatto si colorò vivacemente in seguito al tipo di morte che Gesù aveva subìto, e questa comprensione trovò espressione nelle formule a due membri. A volte la menzione della morte compare senza valutazioni, come se morte e risurrezione fossero una semplice sequenza: «Gesù morì e risorse [*anistánai*]» (*1 Tess.* 4,14); «Cristo morì e visse di nuovo» (*Rom.* 14,9). Più spesso la morte è vista in netta antitesi alla risurrezione: «Voi avete crocifisso questo Gesù [...] ma Dio lo ha risuscitato» (*Atti* 2,23-24; 4,10; 5,30-31; 10,39-40). Anche se l'elemento antigiudaico in queste formule degli *Atti* può essere uno sviluppo tardivo (così come la nota redentiva in *Rom.* 4,25: «Messo a morte *per i nostri peccati* e risuscitato *a nostra giustificazione*»), l'antitesi di morte e risurrezione è probabilmente più originaria della sequenza senza contrasto, poiché nell'ambiente giudaico la crocifissione era uno scandalo e non semplicemente un preliminare alla risurrezione.[137]

(B) *La formula di 1 Corinti 15,3-8*

La formula più sviluppata a quattro membri che Paolo cita nella sua corrispondenza ai Corinti [138] è molto più

[136] Il testo palestinese (distinto da quello babilonese, più sviluppato) si trova in G. DALMAN, *Die Worte Jesu,* Leipzig 1898, 299.

[137] Il contrasto fra ciò che fece l'uomo (crocifissione di Gesù) e ciò che fece Dio per reazione (risurrezione di Gesù) si chiama interpretazione re-attiva della risurrezione. Come osserva Evans p. 133, si tratta di una interpretazione rudimentale, che attribuisce scarso valore positivo alla croce. La sua presenza in *Atti* rimanda ad un pensiero pre-lucano.

[138] Una trattazione completa si trova in J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* Stuttgart 1966. Per

importante. Non solo è l'unica testimonianza della risurrezione nel Nuovo Testamento scritta da uno che sostiene di avere visto Gesù risorto, ma è anche uno dei più antichi riferimenti agli avvenimenti collegati con la risurrezione. Benché abbia scritto *1 Corinti* verso il 56 d. C., Paolo dice ai Corinti (15,3) che ciò che *trasmise* loro (presumibilmente quando andò a Corinto per la prima volta, verso il 50) era quanto egli stesso aveva *ricevuto* in un periodo precedente. I verbi «trasmettere» e «ricevere» sono quasi dei termini tecnici nel vocabolario del giudaismo per descrivere la trasmissione della tradizione,[139] cosicché ci troviamo qui di fronte, almeno in parte, ad una tradizione primitiva risalente ai primi giorni in cui Paolo divenne cristiano (metà degli anni trenta?).[140]

un utile panorama in inglese, *cf.* F. FOULKES, Some Aspects of St. Paul's Treatment of the Resurrection of Christ in 1 Corinthians XV, in *Australasian Biblical Review* 16 (1968) 15-30.

[139] Vedi le voci *paradídomi* (ricevere), a cura di F. Büchsel, e *paralambáno* (trasmettere), a cura di G. Delling in *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* ed. G. Kittel, Paideia, Brescia 1965 ss.; vol. II, 1180-1190 e vol. VI, 37-47.

[140] J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus,* New York 1966, 101-103, [trad. it. *Le parole dell'ultima cena,* Paideia], ritiene che la lingua originale di questa formula fosse l'aramaico e avanza l'ipotesi che provenga dal più antico strato palestinese del cristianesimo. H. CONZELMANN, On the Analysis of the Confessional Formula in 1 *Cor.* 15,3-5, in *Interpretation* 20 (1966) 15-25 respinge la teoria di Jeremias e propende per un originale greco non paolino, presupponendo così che la formula abbia avuto origine dopo che il cristianesimo si era diffuso nelle comunità di lingua greca. Fuller p. 11 suggerisce che almeno il contenuto della formula è palestinese, anche se la formula così come Paolo la cita è stata ellenizzata. A p. 14 Fuller specifica che la prima parte della formula (vv. 3-4) potrebbe provenire dalla regione di Damasco, dove Paolo si convertì, mentre le notizie dell'ultima parte (vv. 5-8) che riguardano le apparizioni potrebbero provenire da Gerusalemme (o dalla Palestina).

[3] Vi ho trasmesso dunque anzitutto quello che anch'io ho ricevuto:
che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture;
[4] e *che* fu sepolto;
e *che* fu risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture;
[5] e *che* apparve:

(1) a Cefa,
(2) quindi ai dodici;
[6] (3) e in seguito apparve a più di 500 fratelli in una sola volta; la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti.

[7] Inoltre apparve:

(4) a Giacomo,
(5) quindi a tutti gli apostoli;
[8] (6) ultimo fra tutti apparve anche a me, come ad un aborto.

Ovviamente, soltanto una parte del passo di *1 Corinti* può costituire ciò che Paolo «ricevette» come primitiva tradizione cristiana. Per esempio, il riferimento all'apparizione di Gesù a Paolo stesso (la sesta apparizione che egli elenca) non poteva certo far parte di quella tradizione. Dove finiva allora la formula originaria pre-paolina? Un'ipotesi è che si concludesse con «apparve», cioè senza l'elenco dei destinatari delle apparizioni. Questo significherebbe che la tradizione «trasmessa» consisteva di quattro frasi introdotte da un «che» [*hóti*]: «che Cristo morì... e che fu sepolto; e che fu risuscitato... e che apparve». Queste quattro frasi avrebbero un certo equilibrio perché la prima e la terza furono allungate con l'aggiunta di espressioni qualificative, rispettivamente: «*morì* per i nostri peccati secondo le Scritture»; «*fu risuscitato* il terzo giorno secondo le Scritture». Inoltre, anche la lista (aggiunta) delle sei apparizioni avrebbe un certo equilibrio, perché composta da due gruppi di tre

apparizioni. All'interno di questi due gruppi, all'apparizione (1) corrisponde l'apparizione (4), che ha la stessa lunghezza e come destinatario una sola persona; analogamente, all'apparizione (2) corrisponde l'apparizione (5) e all'apparizione (3) l'apparizione (6), almeno per quanto riguarda la lunghezza. Noi adotteremo questa analisi come ipotesi di lavoro, avvertendo però che altre analisi di quella che sarebbe stata la formula pre-paolina restano possibili.[141]

1) *La sequenza di morte, sepoltura, risurrezione e apparizione(i)*. Vediamo che le quattro frasi introdotte dal 'che' della formula pre-paolina riguardano non solo la morte e la risurrezione, come nelle formule a due membri, ma un'intera catena di eventi. Così abbiamo l'intelaia-

[141] In particolare, alcuni hanno ritenuto inverosimile che la formula pre-paolina potesse terminare con la nuda affermazione 'apparve', senza alcuna indicazione del destinatario(i) dell'apparizione(i). Una ipotesi possibile è che la formula pre-paolina includesse Cefa analogamente a *Lc.* 24,34: «Il Signore è stato risuscitato ed è apparso a Simone» (questa proposta spesso implica il tacito riconoscimento che l'apparizione a Cefa sia stata la tradizione più antica e più attendibile e che la fede cristiana nella sua totalità ne sia uno sviluppo — *cf.* Marxsen pp. 129 ss.). Un'altra ipotesi includerebbe nella formula sia l'apparizione a Cefa sia quella ai dodici, poiché sembra che l'apparizione ai dodici costituisca il vero e proprio fondamento della chiesa e dei primi sforzi missionari, e che pertanto difficilmente avrebbe potuto essere tralasciata. D'altro lato, alcuni mettono persino in dubbio che esistesse una unità di quattro frasi introdotte dal 'che' nella formula pre-paolina. Fuller pp. 13-14 preferisce l'analisi di U. Wilckens, secondo il quale sarebbe stato Paolo a combinare insieme quattro formule differenti, ciascuna introdotta da un *hóti*, che avrebbe la funzione di un nuovo tipo di segno di citazione. È però chiedere troppo alla coincidenza pretendere che quattro formule indipendenti abbiano potuto dare come risultato il perfetto equilibrio di lunghezza alternata presente nelle frasi introdotte dal 'che' di *1 Cor.* 15,3-5.

tura di quello che apparirà nei vangeli come un racconto compiuto. Inoltre, la nozione di compimento delle Scritture è appena accennata nelle frasi (1) e (3); e fu proprio la ricerca da parte della chiesa di uno sfondo veterotestamentario che diede corpo ai racconti evangelici della morte e degli avvenimenti successivi alla risurrezione, in cui il tema del compimento delle Scritture è un tema di più grande rilievo (per esempio, notare con quale vigore questo motivo è stato introdotto in *Lc.* 24,25-27).

Alcuni vedrebbero nella formula pre-paolina, almeno implicitamente, il primo riferimento documentato al sepolcro vuoto di Gerusalemme. Però, vedere un accenno al sepolcro vuoto nel riferimento alla sepoltura di Gesù va al di là della testimonianza,[142] perché la sequenza di morte, sepoltura, risurrezione e apparizione ha come obiettivo primario di mettere in luce un elemento di continuità. Il Gesù che morì e fu sepolto è lo stesso che

[142] I problemi sono molteplici. Paolo potrebbe avere conosciuto la tradizione del sepolcro vuoto di Gesù a Gerusalemme (secondo *Gal.* 1,18 Paolo si recò a Gerusalemme per incontrarsi con Cefa) senza aver mai menzionato questa tradizione. Inoltre Paolo potrebbe avere annunciato che Gesù fu risuscitato corporeamente dal sepolcro senza aver mai conosciuto una tradizione che affermasse che il sepolcro di Gesù fu trovato vuoto a Gerusalemme. Secondo me, molti elementi testimoniano del fatto che Paolo credeva che il corpo di Gesù era stato risuscitato dal sepolcro, sicché era diventato il primogenito dei morti (*Rom.* 8, 29; *1 Cor.* 15,23). Per esempio, in *Rom.* 6,4 Paolo paragona il battesimo cristiano al fatto di essere sepolti con Cristo, «cosicché, come Cristo fu risuscitato dai morti per la gloria del Padre, anche noi possiamo camminare in novità di vita» (*cf.* anche *Col.* 2,12). Ma penso che gli elementi che testimoniano di un riferimento implicito da parte di Paolo alla scoperta di un sepolcro vuoto a Gerusalemme siano piuttosto congetturali (per il contrario, *cf.* J. MÁNEK, The Apostle Paul and the Empty Tomb, in *Novum Testamentum* 2 [1957] 276-80).

fu risuscitato ed apparve. Questa continuità è un elemento importante nell'idea della risurrezione corporea, ma non ci dice nulla sul sepolcro vuoto. Più avanti (*infra* pp. 166 s.) discuteremo se il fatto che il Corpo di Gesù non fosse più nel sepolcro sia implicito nell'affermazione «fu risuscitato il terzo giorno».

Ciò che è importante in questa formula è che per la prima volta si fa riferimento alla(e) apparizione(i) del Gesù risorto.[143] Nonostante molti studiosi pensino che la fede nella vittoria di Gesù sulla morte sia stata generata innanzitutto dalla(e) sua(e) apparizione(i) ai suoi seguaci, è interessante notare che le formule brevi sopra esaminate non menzionano alcuna apparizione. Forse è perché furono formulate da coloro ai quali era apparso Gesù risorto, uomini la cui attività di annunciatori del Signore risorto attestava implicitamente tale apparizione.

Che cosa ci dice questa formula di *1 Corinti,* col suo accenno alle apparizioni, a proposito del Gesù risorto? Nei racconti evangelici, che sono più tardivi, le apparizioni di Gesù dopo la risurrezione sono intese in modo corporeo, anzi fisico. Per esempio, in *Lc.* 24,39 il Gesù risorto dice: «Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io; toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho». Gesù allora prende del pesce e ne mangia davanti a loro. L'invito rivolto a Tommaso a toccare le mani e il costato del Gesù risorto (*Gv.* 20,27) e l'accenno ad un pasto in *Gv.* 21,10-13 potrebbero implicare in modo simile una realtà tangibile. Ma questi racconti, cronologicamente tardivi, so-

[143] Secondo la teoria adottata da Fuller (n. 141 *supra*), non solo la lista dei destinatari delle apparizioni, ma il fatto stesso che Gesù apparve sarebbe una addizione paolina alla formula kerygmatica originaria di *1 Cor.* 15,3-4. Tuttavia, facciamo notare che in *Lc.* 24,34 sia «fu risuscitato» sia «apparve a Simone» sono parte di una formula kerygmatica pre-lucana.

no necessariamente in armonia con la primitiva interpretazione delle apparizioni di Gesù, oppure si tratta di sviluppi apologetici [144] volti a confutare l'accusa che i discepoli non avrebbero realmente visto Gesù, ma soltanto un suo fantasma?

Come intendeva Paolo, che sosteneva di aver visto lui stesso Gesù risorto, la natura della(e) apparizione(i) di Gesù? Sembra che pensasse che Gesù fosse risorto corporeamente dai morti ma, paradossalmente, respingeva l'idea che il corpo risorto fosse naturale o fisico.[145] Ne fa prova il resto del capitolo 15 di *1 Corinti* che prosegue trattando della risurrezione dei credenti cristiani, risurrezione modellata su quella di Gesù.[146] In 15,35 ss. Paolo sottolinea la straordinaria trasformazione che la risurrezione comporta — il corpo presente o terrestre

[144] Supporre degli sviluppi apologetici significa usare i commenti dello scrittore sacro come uno specchio per scoprire le accuse lanciate dai suoi avversari. Così, l'insistenza con la quale Luca respinge l'idea che Gesù risorto fosse un fantasma rimanda a quanto affermavano gli avversari della risurrezione. Analogamente, da *Atti* 10,41 si può dedurre che gli oppositori facevano obiezioni sul perché, se Gesù era realmente apparso, egli fosse stato visto soltanto da pochi.

[145] Molti cristiani oggi vedono soltanto due possibilità: o si ammette la risurrezione corporea in modo fisico, cosicché il Gesù risorto sarebbe stato tangibile come durante la sua vita; oppure si nega la risurrezione corporea e si riducono le apparizioni ad una presa di coscienza interiore della vittoria spirituale di Gesù. Tuttavia, c'è una posizione intermedia, e cioè una risurrezione corporea nella quale il corpo risorto è trasformato e appartiene alla sfera escatologica, senza più essere limitato né dallo spazio né dal tempo — un corpo che non ha più tutte le caratteristiche naturali o fisiche proprie della sua esistenza temporale.

[146] L'ipotesi secondo la quale in Paolo i due tipi di risurrezione non sarebbero collegati (H. Grass) è giustamente respinta da Fuller pp. 20-21, sulla base di *Fil.* 3,20-21: «Il Signore Gesù Cristo, che trasformerà il nostro corpo umiliato per renderlo simile al suo corpo glorioso» (*cf.* anche *Rom.* 8,11).

sta al corpo risorto o celeste come il chicco di frumento seminato nel terreno sta alla pianticella che emerge dal terreno. Nei vv. 42-44 Paolo afferma: «Così anche la risurrezione dei morti:
si semina corruttibile e risorge incorruttibile;
si semina ignobile e risorge glorioso;
si semina debole e risorge pieno di forza;
si semina un corpo fisico [*psychikós*] e risorge un corpo spirituale».

Più avanti (v. 50) dichiara: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». In questi versetti Paolo sembra annunciare una *risurrezione corporea* poiché parla con insistenza del corpo.[147] Evidentemente, la

[147] La descrizione che Paolo fa del corpo risuscitato in *1 Cor.* 15 non va senza difficoltà. Quando Paolo afferma che il corpo risorto non è *psychikós* (in opposizione a *pneumatikós* o 'spirituale'), che cosa vuol dire? La *Revised Standard Version* accetta la traduzione 'fisico'; la *New American Bible* traduce invece con 'naturale'; la *New English Bible* con 'animale'. Chiaramente Paolo respinge una concezione grossolanamente materiale secondo la quale il corpo risorto riassumerebbe in sé le caratteristiche della vita così come noi la conosciamo — concezione che era corrente al tempo di Paolo, come possiamo vedere in *2 Baruch* 50,2: «Perché la terra restituirà sicuramente i morti [...] Non cambierà la loro forma, ma, come li ha ricevuti, così li restituirà». Paolo sembra postulare una trasformazione e una spiritualizzazione del corpo terrestre. Altri studiosi però ritengono che Paolo stia pensando non ad una trasformazione, ma ad uno scambio: un corpo spirituale che sostituirebbe il corpo materiale (*cf.* T.E. POLLARD, The Body of the Resurrection, in *Colloquium* 2 [1967] 105-15, specialmente 109). Citano *2 Cor.* 5,1: «Se la nostra dimora terrestre, che è una tenda, viene distrutta, abbiamo un edificio, opera di Dio, una dimora eterna nel cielo, che non è fatta da mano d'uomo». Bisogna però notare che *2 Cor.* 5, che non ha nulla a che fare con la risurrezione di Gesù, potrebbe riferirsi ad un problema nuovo, cioè in che modo i fedeli defunti vivano con Cristo nel tempo intermedio tra la morte e la risurrezione (*cf.* anche *Fil.* 1,21-23) e così ci sarebbe di scarso aiuto per stabilire ciò che implica la risurrezione. Infine, non dobbiamo dimenticare che, anche se *1 Cor.* 15 implica una

parola 'corpo' non aveva per Paolo lo stesso significato che ha per molti cristiani oggi; infatti l'antropologia di Paolo non implicava un composto di anima e di corpo.[148] Però, se si vuole rendere giustizia a Paolo, il concetto di risurrezione corporea non dovrebbe essere interpretato in modo così vago da essere privato di tutte le implicazioni corporee. Per esempio, Willi Marxsen (pp. 106-107) interpreta il riferimento di Paolo al 'corpo' come un semplice riferimento all'"io' personale, sicché per Paolo la risurrezione non avrebbe significato altro che la continuità dell'"io' da un modo di esistenza ad un altro. Ma per Paolo si tratta di più che di una continuità dell'esistenza personale — la risurrezione implica una continuità dell'aspetto corporeo dell'esistenza personale (così pure la proposta moderna che nella risurrezione il corpo può sì corrompersi, ma la persona è sempre la stessa, anche se comporta una continuità dell' 'io', non può veicolare l'idea paolina della corporeità dell' 'io').

D'altro lato, è chiaro che Paolo non concepisce il 'corpo' risorto in modo puramente fisico. I suoi commenti ci inducono a chiederci se egli fosse d'accordo con Luca (che non era testimone oculare del Gesù risorto) a proposito delle caratteristiche del corpo risorto. Certamente, dalla descrizione di Paolo nessuno si aspetterebbe che un corpo risorto possa mangiare, come riferisce Luca. Inoltre Paolo distingue tra il corpo risorto che può en-

certa analogia tra la risurrezione del cristiano e la risurrezione di Gesù, Paolo deve far fronte ai problemi posti dai corpi terrestri di cristiani che non risorsero subito dopo la morte come il corpo terrestre di Gesù — i loro corpi si saranno decomposti o saranno andati perduti al tempo della risurrezione generale, mentre invece Gesù fu risuscitato «il terzo giorno».

[148] Per un breve riassunto del complesso problema dell'antropologia paolina *cf.* J.A. FITZMYER, *Grande Commentario Biblico,* Queriniana 1973 (*supra* n. 2) art. 79, par. 117-123, 1891-1892.

trare in cielo e «la carne e il sangue» che non possono entrare in cielo — distinzione che non si accorda con l'insistenza di *Lc.* 24,39 sulla «carne e ossa» del Gesù risorto.

Forse non sarebbe fuori posto una digressione su questo punto, poiché è di grandissima importanza per la soluzione del problema che stiamo discutendo. Molti studiosi moderni sostengono che, per motivi apologetici nei confronti di quanti negavano la risurrezione corporea, alcuni degli evangelisti, specialmente Luca e Giovanni, avrebbero presentato anche una descrizione fisica del Gesù risorto.[149] Questo non implica forse che un evangelista ispirato si serva di un'argomentazione falsa? I fondamentalisti spesso sostengono che, se non si è pienamente d'accordo con Luca sull'idea di un Gesù risorto che poteva essere toccato e che poteva mangiare, si mina alla base la credibilità di ogni testimonianza neotestamentaria a proposito della risurrezione corporea. Ma

[149] Nel valutare questa descrizione, forse dovremmo distinguere, per quanto riguarda la verosimiglianza, tra il corpo risorto che viene toccato e il corpo risorto che mangia. Paolo non ammette elementi di corruttibilità nel corpo risorto; tali elementi sono chiaramente impliciti nel mangiare, ma non altrettanto chiaramente nell'essere toccati (o essere visti). A titolo di osservazione generale, Benoit, che è un critico moderato, ammette (p. 406) l'interesse apologetico del racconto di Luca, ma afferma che ciò non ne diminuisce la storicità. Egli sostiene che Luca non intende dire che i corpi glorificati hanno bisogno di cibo, ma soltanto che Gesù si adattò al livello di comprensione dei discepoli e diede loro una prova che poteva mangiare e che perciò non era soltanto un fantasma. Non sono sicuro che questa osservazione dia veramente una risposta all'obiezione sollevata contro il racconto di Luca in base alla testimonianza di Paolo. Tuttavia, è certamente al di là delle intenzioni di Luca che i cristiani discutano per sapere se quello che Gesù mangiò fu glorificato come parte del suo corpo oppure in qualche modo non diventò mai parte di esso.

la terminologia 'vero', e 'falso' non può essere semplicisticamente applicata in questo caso per molte ragioni: *a*) Una cosa è postulare che gli evangelisti abbiano escogitato una descrizione che sapevano inesatta al fine di confutare le obiezioni degli avversari, un'altra affermare che essi riportarono una descrizione del Gesù risorto che già esisteva, ma della quale non poterono controllare l'esattezza dei dettagli. Poiché l'immagine di Gesù che mangia e che fa toccare le sue ferite compare sia in Luca sia in Giovanni, probabilmente doveva esistere una tradizione anteriore all'uno e all'altro.[150] *b*) Almeno in parte, l'oggettivazione del corpo del Gesù risorto è apporto proprio del singolo evangelista. Per esempio, Luca riporta che Gesù passò molte ore a camminare e a chiacchierare con i discepoli sulla strada di Emmaus; *Giovanni* 21 lo mostra intento a preparare il fuoco e il cibo. Questi dettagli potrebbero riflettere l'efficacia di un'arte narrativa, visto che compaiono nei vangeli dei due migliori narratori tra gli evangelisti.[151] Bisogna anche notare che Luca ha una particolare tendenza ad oggettivare il soprannaturale. Tutti i vangeli parlano dello spirito di-

[150] IGNAZIO, *Smirnesi* 3,2-3 racconta che quando Gesù venne da Pietro e i suoi compagni, li invitò a posare le mani su di lui e a toccarlo, dicendo: «Vedete che non sono un demone senza corpo»; ed essi così fecero. Si può notare che l'oggettivazione di Gesù ha fatto un passo avanti rispetto ai vangeli — essi lo toccano veramente. Alcuni pensano che nel suo racconto Ignazio non dipenda da Luca, ma conservi una variante parallela della tradizione.

[151] Come vedremo, ci sono tre tipi di apparizioni nei vangeli, alcuni più ricchi di particolari di altri, soprattutto nella descrizione del modo in cui Gesù fu riconosciuto. Non c'è nulla nella nozione cattolica di ispirazione biblica che possa vietare l'ipotesi che i responsabili dei racconti della risurrezione abbiano utilizzato le tecniche della drammatizzazione. (*Cf. supra* p. 34), a proposito della forma letteraria.

vino che scese come una colomba su Gesù, al momento del suo battesimo, ma solo *Lc.* 3,22 riferisce che fu «in forma corporea». *c*) Anche se i racconti di Luca e Giovanni implicano una comprensione piuttosto fisica di quanto accadde al momento della risurrezione del corpo di Gesù, il loro interesse principale non sta nelle proprietà fisiche del corpo in quanto tale — essi intendono sottolineare la continuità corporea tra il Gesù terreno e il Gesù risorto. Se si accetta l'idea di *1 Cor.* 15,44 secondo la quale il corpo risorto di Gesù era corporeo ma non naturale o fisico [*psychikós*], non sorprende il fatto che i racconti evangelici, scritti con un altro intento primario, non siano andati troppo per il sottile nel cercare di calare in un racconto una realtà escatologica praticamente indescrivibile. *d*) Gli stessi due evangelisti, Luca e Giovanni, forniscono l'antidoto ad una comprensione grossolanamente fisica, riportando che i discepoli non riuscirono a riconoscere il Gesù risorto (*Lc.* 24,16; *Gv.* 20,14; 21,4) e descrivendo Gesù come non sottomesso alla comune legge dello spazio (*Lc.* 24,31; *Gv.* 20,19.26).[152]

Ritornando a *1 Corinti* 15 e accettando la descrizione meno fisica del corpo di Gesù risorto fornitaci da Paolo, possiamo chiederci se la conseguenza ultima delle osservazioni di Paolo non sia di ridurre le apparizioni del Gesù risorto ad esperienze puramente interiori.[153] Molto

[152] La strana scena di *Gv.* 20,17, in cui Gesù dice a Maddalena: «Non aggrapparti a me», potrebbe essere una drammatizzazione della verità teologica che Gesù non era ritornato all'esistenza ordinaria, ma ad una esistenza gloriosa insieme col Padre.

[153] Notare che, elencando le sei persone o gruppi ai quali apparve Gesù risorto, Paolo non fa distinzione tra i diversi tipi di apparizione. Egli considera l'apparizione di cui fu destinatario allo stesso livello delle altre, anche se si situa all'ultimo posto. Diversa è la valutazione da parte di Luca dell'esperienza di Paolo; negli *Atti*, infatti, Luca distingue nettamente tra le

dipende da come si interpreta la parola «apparve» di *1 Cor.* 15,5 (anche *Lc.* 24,34; *Atti* 13,31). È la traduzione del greco *óphthe,* forma passiva del verbo «vedere». La costruzione del verbo col dativo fa propendere per la traduzione «apparve a» piuttosto che «fu visto da».[154] Uno studio dell'uso di questo verbo nella Bibbia greca mostra come esso copra un vasto campo di esperienze visive, compresi i contatti con esseri soprannaturali come Dio e gli angeli, sicché non implica necessariamente visione fisica.[155] Pertanto non possiamo semplicemente *sup-*

apparizioni di Gesù «agli apostoli che aveva scelto» (1,2), verificatesi nei quaranta giorni prima dell'ascensione, e l'esperienza di Saulo sulla strada di Damasco, che ebbe luogo molto più tardi. Agli apostoli Gesù apparve in modo sostanzialmente tangibile; fu invece una luce dal cielo che lampeggiò e brillò attorno a Saulo (9,3; 22,6; 26,13). Dagli *Atti* si potrebbe anche avere l'impressione che Paolo non vide Gesù, ma ne udì soltanto la voce proveniente dal cielo (dove Gesù siede alla destra del Padre — *cf.* 7,55). Tuttavia, questa probabilmente non è l'intenzione di Luca, poiché in *Atti* 9,17 Anania parla di Gesù che è *apparso* a Paolo e in 26,16 Gesù dice a Paolo: «Per questo io ti sono *apparso,* per costituirti ministro e testimone della *visione* che hai visto e di quelle nelle quali ti apparirò». Notare che la stessa combinazione di «vedere» e «apparire» compare in *1 Cor.* 9,1 e 15,8, due passi nei quali Paolo descrive la sua esperienza.

[154] EVANS p. 64. Analogamente viene usata la forma passiva del verbo *phanerún,* che contiene l'idea di «essere reso manifesto», per descrivere un incontro con Gesù risorto nell'*Appendice di Marco* 16,12-14 e in *Gv.* 21,14 (*cf.* anche «Gesù manifestò se stesso» in *Gv.* 21,1). Un aoristo passivo di *pháinein,* «apparire», compare nell'*Appendice di Marco* 16,9.

[155] Non è tuttavia chiaro in quale misura l'uso veterotestamentario si riferisca veramente ad una visione non fisica. Quando per esempio *Gen.* 12,7 racconta che Dio apparve ad Abramo, l'autore potrebbe aver pensato a Dio che appariva in forma umana, esattamente nella forma in cui poteva essere visto dall'occhio umano. Quando *1 Tim.* 3,16 afferma che Gesù vittorioso sulla morte apparve agli angeli, non dobbiamo dimenticare che nell'immaginazione giudaica gli angeli avevano forma umana (maschi-

porre che, quando Paolo parla di Gesù che gli «apparve» o quando dice che «vide» Gesù (*1 Cor.* 9,1),[156] egli intenda la visione fisica di un essere corporeo. È da notare che altrove egli parla della sua esperienza in termini di Dio che gli ha *rivelato* suo Figlio — «rivelazione» è un termine meno fisico, anche se non esclude visione esterna.[157] Tuttavia la testimonianza, se considerata nella sua globalità, non favorisce la tesi che Paolo stia descrivendo un'esperienza puramente interiore, poiché egli afferma che Gesù apparve a più di 500 persone contemporaneamente (*1 Cor.* 15,6); e difficilmente si può pensa-

le) — erano circoncisi; potevano avere figli ecc. Così il passo potrebbe indicare un certo tipo di visione fisica.

[156] Nei vangeli l'uso del linguaggio del «vedere» riferito a Gesù risorto è più frequente di quello dell'«apparire»: *Mc.* 16, 7; *Mt.* 28,17; *Lc.* 24,37.39; *Gv.* 20,18.25.29; *Appendice di Marco* 16,11. La parziale ambiguità delle nostre fonti sulla natura di questo «vedere» rende prive di credibilità alcune delle moderne speculazioni che si chiedono se Gesù avrebbe potuto essere fotografato o filmato e se avrebbe potuto essere visto dai non-credenti. Questo tipo di domande dimostra che non si tiene in nessun conto la trasformazione che la risurrezione implica.

[157] Ha scarso fondamento il sospetto di Marxsen (p. 148) secondo il quale dapprima Paolo avrebbe descritto la propria esperienza come «rivelazione» e soltanto in seguito avrebbe incominciato ad usare «visione» e «apparizione» per adeguarsi all'uso comune. Lo stesso capitolo di *Galati* che parla di Dio che «rivela» suo Figlio a Paolo (1,16) parla anche di Dio che «risuscita Gesù dai morti» (1,1), senza che vi sia il minimo segno di tensione tra le due idee.

Léon-Dufour pp. 88-92 ritiene di aver individuato ancora un altro esempio in Paolo di vocabolario alternativo per descrivere l'incontro con Gesù risorto: «la sovraeminente *conoscenza* [*gnôsis*] di Cristo Gesù Signore mio» (*Fil.* 3,8). «Conoscenza» avrebbe meno implicazioni fisiche di «visione». Ma non è del tutto chiaro che questo passo (o gli altri che Léon-Dufour cita come esempi) si riferisca all'incontro con Gesù risorto ricordato in *1 Cor.* 15,8. Potrebbe trattarsi di un riferimento alle successive riflessioni di Paolo su questo incontro.

re ad un'estasi sincronizzata (questa osservazione rimane vera indipendentemente dalla fonte alla quale Paolo attinse l'informazione su questa apparizione, perché Paolo, che vide egli stesso il Gesù risorto, non trovò contraddittorio affermare che ciò che era accaduto a lui potesse essere accaduto a più di 500 persone contemporaneamente). Come possiamo conciliare una 'visione' che non è necessariamente fisica con l'essere visto da tutti in un'apparizione che non è puramente interiore? [158] Vediamo che l'idea di visione/apparizione nella descrizione che Paolo fa del Gesù risorto è altrettanto paradossale che l'idea di un corpo che è corporeo ma spirituale (non *psychikós*). Per dirla in breve, il nostro linguaggio dell'esperienza spazio-temporale vien meno quando si tratta di descrivere l'escatologico.

2) *L'elenco paolino dei destinatari delle apparizioni.* Dopo esserci resi conto delle difficoltà di interpretazione di quanto è implicato nella formula di *1 Corinti,* con la sua sequenza di morte, sepoltura, risurrezione e apparizione(i), passiamo ora all'elenco dei destinatari delle apparizioni (*1 Cor.* 15,5b-8), che verosimilmente Paolo aggiunse alla formula primitiva. È chiaro che, anche se è Paolo l'effettivo compilatore della lista, egli dipende dal-

[158] Fuller p. 33 vorrebbe descrivere gli avvenimenti come visionari, non come visioni. Anche se Paolo dice di aver visto Gesù risorto, Fuller pp. 46-48 afferma abbastanza avventatamente che ha ragione Luca quando dice che Paolo vide una luce e richiama l'attenzione su *2 Cor.* 4,6: Dio «ha fatto brillare la sua luce nei nostri cuori, perché in essi brilli la conoscenza della gloria di Dio che rifulge sul volto di Cristo». Così, secondo Fuller, le «apparizioni» di Gesù risorto «comportavano un'esperienza visionaria di luce, unita ad una comunicazione di significato». Personalmente io non credo che la testimonianza di Paolo si muova in questa direzione e mi pare che anche l'interpretazione della testimonianza di Luca sia dubbia (*cf. supra* n. 153).

la tradizione per le informazioni che riguardano quelli ai quali Gesù apparve. Forse ricevette queste informazioni quando venne a Gerusalemme dopo la sua conversione e vide Cefa e Giacomo (*Gal.* 1,18-19), tutti e due menzionati nella lista.

Visto che il prossimo argomento di discussione in questo capitolo saranno i racconti evangelici delle apparizioni del Gesù risorto, potrebbe essere utile chiedersi a questo punto se sia o non sia possibile mettere in relazione la lista di Paolo con le apparizioni dei vangeli. Questo ultime sono localizzate geograficamente o a Gerusalemme o in Galilea; Paolo non ci dice nulla sul luogo in cui avvennero le apparizioni. Il fatto che la nostra più antica testimonianza non localizzi le apparizioni solleva la possibilità che le diverse localizzazioni dei vangeli (diversità che costituisce un vero e proprio problema, come vedremo) non derivino, almeno in parte, da una tradizione storica, ma dal desiderio degli evangelisti di fornire le indicazioni di un luogo.

Analogamente, i racconti evangelici riportano indicazioni cronologiche, per esempio: sera della domenica di pasqua; una settimana dopo ecc. Inoltre, come si addice ad una sequenza narrativa, Gesù appare ad alcuni testimoni (Maria Maddalena o i discepoli sulla strada di Emmaus) prima di apparire ad altri (i dodici). E la lista di Paolo? presenta un ordine cronologico? Paolo esplicitamente parla di sé come ultimo, e questo potrebbe benissimo implicare che Cefa fu il primo tra i meglio conosciuti compagni di Gesù a ricevere il favore di una apparizione (la priorità dell'apparizione a Cefa concorderebbe con *Lc.* 24,34 [159] e potrebbe aiutare a spiegare

[159] Marxsen p. 95 cerca di trovare una forma alternativa della tradizione dell'apparizione a Pietro in *Gv.* 20,3-10: «Ma qui occorre sottintendere certamente che anche Pietro, giunto per pri-

l'importanza di Pietro nella chiesa primitiva). Alcuni pensano che nella lista di Paolo si possa individuare un ordine cronologico, identificando le apparizioni ricordate da Paolo con quelle dei vangeli e degli *Atti*, e precisamente: (1) «a Cefa» con *Lc.* 24,34; (2) «quindi ai dodici» con *Lc.* 24,36 (*cf.* v. 33); (3) «in seguito a più di 500 fratelli in una sola volta» con la scena di pentecoste in *Atti* 2. I tentativi di identificazione diventano ancor più chimerici dopo (3) perché non esiste altra menzione nel Nuovo Testamento di una apparizione a Giacomo (4). Il carattere forzato di queste identificazioni diventa palese quando si ricordi che Luca, autore degli *Atti*, non considera la scena di pentecoste come una apparizione di Gesù risorto poiché la situa dopo che Gesù fu asceso in cielo, concludendo così i quaranta giorni durante i quali era apparso ai discepoli prescelti (*Atti* 1,2-3). Inoltre, il numero dei presenti che Luca riporta nel contesto della scena di pentecoste (*Atti* 1,15) è di 120 e non di 500.

Molti studiosi diffidano delle identificazioni incrociate e propongono di considerare l'ordine della lista di Paolo come logico piuttosto che cronologico. La lista si può facilmente dividere in due gruppi di tre. Alcuni hanno suggerito che le prime tre apparizioni (Cefa, i dodici, 500 fratelli) sono dirette a quelli che seguirono Gesù durante la sua vita, mentre le altre tre apparizioni (Giacomo, tutti gli apostoli, Paolo) sono dirette ai nuovi seguaci di Gesù.[160] Un'altra spiegazione, che può essere

mo al sepolcro secondo il racconto, giunge alla fede». Questo non è affatto certo, poiché Giovanni ci dice soltanto che il discepolo prediletto credette e lo mette in contrasto con Pietro. Il racconto di Giovanni è una variante del racconto del sepolcro vuoto, non una variante di un racconto di apparizione.

[160] Definendo Giacomo, il «fratello del Signore» (*Gal.* 1,19), come un *nuovo* seguace di Gesù, seguo la comune opinione cri-

complementare, ritiene che quelle del primo gruppo siano apparizioni di fondazione-di-chiesa, perché Pietro, i dodici e i cristiani della Pentecoste furono tutti coinvolti nella costituzione della comunità primitiva di Gerusalemme; e che quelle del secondo gruppo siano apparizioni di inaugurazione-di-missione, perché Giacomo, gli apostoli e Paolo furono responsabili della diffusione missionaria del cristianesimo.[161] Questa spiegazione zoppica a causa della dubbia identificazione dei 500 con i cristiani della pentecoste e del fatto che non si hanno prove che Giacomo abbia svolto un ruolo missionario.

Un'altra ipotesi ancora ritiene che la lista di Paolo si sia formata a partire da due notizie separate. La prima

tica secondo la quale questo Giacomo non va identificato con nessuno dei due Giacomo nominati nella lista dei dodici riportata da Luca (*Lc.* 6,13-16; *Atti* 1,13), vale a dire Giacomo di Zebedeo e Giacomo di Alfeo; Luca infatti distingue esplicitamente i dodici dai fratelli di Gesù (*Atti* 1,14). Questi fratelli o parenti sono presentati nel corso del ministero come non credenti (*Gv.* 7,5). Definendo «gli apostoli» come *nuovi* seguaci di Gesù, sostengo che per Paolo il termine «apostolo» ricopriva un gruppo più vasto dei dodici; era la designazione di coloro che erano inviati a predicare la risurrezione. Questa interpretazione paolina del termine «apostolo» differisce da quella di Luca, secondo il quale i dodici sono sempre gli apostoli per eccellenza. Per ulteriori dettagli, *cf.* R.E. Brown, *Il Prete e il Vescovo,* Esperienze, Fossano 1971, pp. 66-69, 79-83.

[161] Questa teoria è proposta da Fuller pp. 34-48. Anche se sono d'accordo sul fatto che nel mandato di Gesù risorto sono presenti elementi riguardanti sia la fondazione della chiesa, sia la missione, dubito però che le apparizioni possano essere suddivise secondo questi due obiettivi (che io considererei come un unico fondamentale mandato). Che la distinzione di Fuller sia altamente fantasiosa appare chiaro quando dice (p. 38) che considera Giacomo come «presidente del consiglio centrale per le attività missionarie» che inaugurò la missione fuori di Gerusalemme. Furono i cristiani ellenisti, non Giacomo, che inaugurarono questa missione, secondo *Atti* 6-8.

diceva che il Gesù risorto ea apparso a Cefa e ai dodici; la seconda che era apparso a Giacomo e agli apostoli. Queste due notizie furono considerate 'rivali' da A. von Harnack, nel senso che furono diffuse rispettivamente dai seguaci di Pietro e da quelli di Giacomo.[162] E. Bammel ha avanzato l'ipotesi che si tratti di duplicati delle stesse apparizioni, con Giacomo al posto di Cefa e gli apostoli al posto dei dodici. Questo è improbabile: Paolo era bene informato delle principali caratteristiche della chiesa di Gerusalemme ed era in grado di conoscere se c'erano tradizioni che affermavano che Gesù era apparso sia a Pietro che a Giacomo. Una apparizione a Pietro ha una conferma indipendente nel Nuovo Testamento; e probabilmente si deve postulare una apparizione a Giacomo[163] per spiegare il fatto che un fratello di Gesù incredulo sia diventato un capo cristiano.

Tutta questa lunga discussione mostra quanto sia difficile esprimere un giudizio non solo sulla geografia delle

[162] L'ipotesi secondo la quale Pietro sarebbe stato sostituito da Giacomo alla testa della chiesa (di Gerusalemme) si deduce talvolta dal cambiamento nell'ordine dei nomi di Cefa e Giacomo in *Gal.* 1,18-19 (Cefa primo) e 2,9 (Giacomo primo, Cefa secondo). Questa deduzione è discutibile e l'intera teoria non rende conto della diversità dei ruoli di Pietro e di Giacomo a Gerusalemme. Pietro probabilmente non fu mai il capo della chiesa locale di Gerusalemme. In quanto primo dei dodici, vi svolgeva un ruolo di rilievo; ma dal momento in cui la chiesa locale fu abbastanza vasta e complessa da aver bisogno di una amministrazione regolare (come è indicato in *Atti* 6,1-4), il ruolo di amministratore non fu coperto da uno dei dodici, ma da Giacomo e dai presbiteri, almeno per quanto riguarda i cristiani di origine ebraica. Per ulteriori particolari e la bibliografia riguardante la teoria delle «due notizie» nella lista paolina delle apparizioni *cf.* Evans pp. 43 ss.; Fuller pp. 11 ss.

[163] Tale apparizione è riportata nel frammento 7 del *Vangelo degli Ebrei,* una composizione giudeo-cristiana dell'inizio del secondo secolo.

apparizioni elencate da Paolo, ma anche sulla loro cronologia.[164] E questo rende ancor più probabile che le differenze tra i racconti evangelici siano nate, almeno in parte, perché non esistette mai una tradizione unanimemente accettata con una sequenza geografica o cronologica delle apparizioni.[165]

[164] E neppure siamo in grado di sapere che cosa potrebbe avere significato per il destinatario una seconda apparizione di Gesù risorto, per esempio nel caso che Cefa (Pietro) fosse stato presente anche quando Gesù apparve ai dodici, o nel caso che i dodici fossero stati presenti anche quando Gesù apparve a «tutti gli apostoli». Le apparizioni potrebbero avere avuto scopi diversi: portare il destinatario alla fede, affidargli una missione ecc. Respingerei come ipercritico il tentativo di Marxsen (pp. 131-132) di ridurre la lista paolina *ad absurdum* insistendo sul problema di questi possibili duplicati, così pure come la sua argomentazione (anche p. 143) secondo la quale soltanto l'apparizione a Pietro fu costitutiva per la fede. Di conseguenza, ritengo minimalistica la sua affermazione che le testimonianze storiche dimostrano soltanto che Pietro fu il primo a credere, e non che fu il primo a vedere Gesù.

[165] Probabilmente singole comunità cristiane conservavano reminiscenze indipendenti di apparizioni particolari di Gesù risorto e un passo come *1 Cor.* 15,5-8 è l'esempio di un tentativo di raccogliere insieme alcune di queste reminiscenze. V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition,* London 1935, pp. 59-62, spiega perché la storia degli avvenimenti successivi alla risurrezione abbia preso forma in modo diverso dalla storia della passione e non sia sfociata in una sequenza uniforme. I dettagli della passione sarebbero stati senza significato fin quando non fossero stati collocati in una sequenza che andasse dall'arresto alla crocifissione. Difficilmente si sarebbe potuto parlare dell'arresto di Gesù senza parlare del seguito; la condanna doveva precedere l'esecuzione ecc. Invece le apparizioni pasquali vennero ricordate soprattutto per dare un fondamento alla fede e per giustificare la predicazione apostolica. Per far questo era sufficiente raccontare una o due apparizioni di Gesù e non era necessario fornire una catena di queste apparizioni. Ed era ovvio che si raccontassero le apparizioni occorse ai personaggi più importanti conosciuti dai cristiani, per esempio Pietro, i dodici e Giacomo.

III/ I RACCONTI EVANGELICI DELLE APPARIZIONI AI DODICI

Adesso siamo in grado di passare dalle primitive formule o proclamazioni della fede nella risurrezione ai quei racconti compiuti, riportati nei vangeli, che descrivono gli avvenimenti pasquali. Ce ne sono di due tipi: racconti di come le donne (ed altri) siano venute al sepolcro e lo abbiano trovato vuoto, e racconti dell'apparizione di Gesù a quelli che lo avevano conosciuto durante la sua vita. In un certo senso, i racconti delle apparizioni sono meno importanti per la nostra ricerca sulla risurrezione corporea e potrebbero essere trattati alquanto rapidamente — soprattutto perché abbiamo già parlato (*supra* pp. 120-126) del loro modo di descrivere Gesù risorto (come potesse essere toccato, mangiasse ecc.). Però, almeno per quanto riguarda la loro successione, i racconti delle apparizioni devono essere discussi poiché, come abbiamo appena visto, la lista paolina delle apparizioni ci offre pochi elementi in proposito. I vangeli danno l'impressione di una stretta successione tra scoperta del sepolcro vuoto e apparizione di Gesù. Inoltre tra i due avvenimenti è istituita una connessione mediante l'elemento degli angeli che appaiono al sepolcro vuoto per spiegare che Gesù è stato risuscitato e apparirà. Se quello fu l'ordine effettivo degli avvenimenti, non ci potrebbe mai essere stata una fede cristiana primitiva nella vittoria di Gesù sulla morte che non implicasse la risurrezione corporea sullo sfondo del sepolcro vuoto. Ma la critica ci ha dimostrato che la successione non è così semplice.

Le principali comunità palestinesi di Gerusalemme e della Galilea potrebbero aver mantenuto il ricordo di apparizioni che furono importanti per loro perché collegate a precise localizzazioni.

(A) *Presupposti critici generali*

Prima di passare a racconti evangelici, è necessario chiarire tre presupposti di critica biblica che riguardano il procedimento che adotteremo.

Primo, i versetti che concludono il vangelo di Marco in molte Bibbie (*Mc.* 16,9-20, chiamati *Appendice di Marco* o *Finale lunga di Marco*) non rappresentano la conclusione originaria del vangelo, ma furono aggiunti a causa della brusca interruzione di 16,8 [166] (gli studiosi sono divisi nello stabilire se Marco terminasse originariamente con 16,8 oppure se il racconto avesse un seguito, andato poi perduto — io opto per la prima soluzione). La data di composizione dell'*Appendice di Marco* è difficile da stabilire in modo preciso, ma è certamente posteriore a quella dell'altro materiale evangelico. Alcuni studiosi non attribuiscono alcuna importanza alla testimonianza che l'Appendice dà della risurrezione perché ritengono che si tratti di materiale secondario rimaneggiato, già presente nei vangeli canonici (è molto vicina a Luca e Matteo). Ma un accurato confronto di vocabolario suggerisce che, almeno in parte, l'autore dell'Appendice potrebbe avere attinto a fonti simili ai vangeli canonici più che ai vangeli stessi; [167] vale quindi la pena di includere nel nostro confronto le informazioni forniteci dall'Appendice. D'ora in poi indicheremo

[166] L'*Appendice di Marco* manca nel Codice Vaticano e nel Sinaitico. Alcuni testimoni minori della tradizione testuale conservano altri tentativi di completare il *vangelo di Marco* (due dei quali sono tradotti nella *New American Bible*). I cattolici considerano canonica l'*Appendice di Marco,* il che vuol dire che è ispirata ma non che fa necessariamente parte dell'originario *vangelo di Marco.*

[167] *Cf.* Fuller pp. 156-157.

con *Marco Mc.* 16,1-8 e con *Appendice di Marco* i restanti versetti di *Mc.* 16.

Secondo, il racconto della risurrezione in *Lc.* 24 contiene versetti (3, 6, 9, 12, 36, 40, 51 e 52) che sono testualmente dubbi del tutto o in parte. Questi versetti si trovano nella maggior parte dei più importanti testimoni della tradizione testuale, ma sono regolarmente assenti nel *Codice di Beza* e dalla forma Itala della *Vetus Latina* (fine secolo secondo) — due testimoni occidentali del testo evangelico che abitualmente sono caratterizzati da interpolazioni e addizioni più che da omissioni. L'assenza di questi versetti proprio nel principe dei testimoni occidentali, dove invece ci si aspetterebbe di trovarli, ha valso loro la caratteristica definizione negativa di «non-interpolazioni occidentali». Anche se era di moda all'inizio del secolo scartare questi versetti come addizioni di uno scriba, la loro presenza nel papiro P^{75} del sec. II, scoperto di recente, ha indotto molti a rivedere le loro posizioni.[168] Le ultime edizioni critiche del Nuovo Testamento greco (la seconda edizione dell'United Bible Societies e la recente 26ª edizione del Nestle) hanno accettato questi versetti come parte del testo autentico del vangelo di Luca. In ogni caso, noi li prenderemo in considerazione raccogliendo le testimonianze a proposito della risurrezione, pur rammentando al lettore il problema testuale.

Terzo, gli studiosi sono d'accordo nell'affermare che il capitolo 21 di *Giovanni* non fu scritto dall'evangelista che è responsabile del resto del vangelo, ma da un'altra persona. Esso rappresenta una tradizione giovannea aggiunta al vangelo da un redattore (forse un discepolo dell'evan-

[168] K. SNODGRASS, 'Western Non-Interpolations', in *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 369-379.

I DIVERSI RACCONTI EVANGELICI DELLE APPARIZIONI DI GESÙ DOPO LA RISURREZIONE

	Mt. 16,1-8	*Mt.* 28	*Lc.* 24	*Mc.* 16,9-20	*Gv.* 20	*Gv.* 21
Dintorni del sepolcro		Alle donne che ritornano dal sepolcro Gli stringono i piedi Ripete il messaggio sulla Galilea		Prima a Maria Maddalena	Al sepolcro a Maria Maddalena «Non trattenermi» Parla di ascensione	
			A Simone (v. 34)			
Una strada di campagna			A due discepoli sulla via di Emmaus	A due di loro in cammino verso la campagna		
Gerusalemme			Agli undici Durante un pasto La sera di Pasqua	Agli undici A tavola In seguito	Ai discepoli meno Tommaso, uno dei dodici Durante un pasto La sera di Pasqua Ai discepoli con Tommaso Una settimana dopo	
Galilea	*cf.* la promessa in 16,7		Agli undici Su di un monte			A sette discepo Al lago di Tiberiade

Questa tabella e quella di pp. 158-159, insieme ad alcuni brani della discussione che le accompagnano, sono tratte, per gentile concessione dell'editore, dal mio volume della «Anchor Bible» *The Gospel According to John, XIII-XXI* (pp. 968-974), copyright 1970 by Doubleday & Co., Inc.

gelista)[169] e la sua testimonianza sulle apparizioni pasquali è diversa e indipendente dalla testimonianza conservata nel capitolo 20.

Come risultato di questi presupposti critici, possiamo parlare di sei documenti evangelici come fonti per la nostra conoscenza della risurrezione. Nella tabella qui acclusa riassumo la testimonianza tratta da questi documenti in rapporto ai racconti delle apparizioni pasquali.

(B) *La successione delle apparizioni*

Appare chiaro ad una prima lettura della tabella che i vangeli non sono concordi né sul luogo né sui destinatari delle apparizioni. *Marco* non riporta alcuna apparizione di Gesù, anche se 16,7 indica che Pietro e i suoi discepoli lo vedranno in Galilea; *Matteo* riporta una apparizione alle donne a Gerusalemme (28,9-10) che sembra contraddire l'invito ad andare in Galilea dove Gesù sarà visto (28,7). L'apparizione principale per Matteo ha luogo in Galilea dove Gesù è visto dagli undici discepoli su di un monte (28,16-20). *Luca* racconta diverse apparizioni nella zona di Gerusalemme: ai due discepoli sulla strada di Emmaus (24,13-32), a Simone (24,34) e agli undici radunati insieme con altri a Gerusalemme (24,36-53). Ciascuna di esse è descritta da Luca come avvenuta nello stesso giorno, la pasqua stessa; e si raffigura la partenza definitiva di Gesù dai suoi discepoli (verso il cielo — non-interpolazione occidentale del v. 51) la sera di pasqua (*cf.* però l'informazione di *Atti* 1,3 in contraddizione con questa). In *Giovanni* 20, come in Luca, ci sono delle apparizioni nella zona di Gerusalemme: a Maria Maddalena (20,14-

[169] Per ulteriori particolari *cf.* R.E. Brown, *The Gospel According to John, XIII-XXI*, Garden City, N. Y. 1970, 1077-1080. 1077-1080.

18), ai discepoli senza Tommaso (20,19-23) e ai discepoli con Tommaso una settimana dopo (20,26-29). In *Giovanni* 21 c'è una apparizione a sette discepoli in Galilea, al lago di Tiberiade. Infine, nell'*Appendice di Marco* c'è un gruppo di apparizioni, tutte verosimilmente nella zona di Gerusalemme: a Maria Maddalena (16,9), a due discepoli in campagna (16,12-13) e agli undici a tavola (16, 14-19).

Se fissiamo la nostra attenzione sulle apparizioni ai dodici,[170] troviamo che in tre racconti (*Luca, Giovanni* 20, *Appendice di Marco*) Gesù appare loro mentre sono radunati insieme in una stanza o a tavola a *Gerusalemme*. In due racconti (*Matteo* e *Giovanni* 21) e forse implicitamente in *Mc.* 16,7, Gesù appare loro in *Galilea,* o su di un monte o al lago di Tiberiade. Come possiamo stabilire quale delle due tradizioni è la più antica e dove apparve Gesù per la prima volta? I dodici furono i testimoni ufficiali di Gesù risorto e la loro predicazione modellò la fede nella risurrezione. Ovviamente, se Gesù apparve loro

[170] Uso l'espressione «i dodici» come Paolo in *1 Cor.* 15,5. In effetti, Giuda aveva lasciato il gruppo e allora sarebbe più esatto dire «gli undici» (come in *Mt.* 28,16 e in *Lc.* 24,33) o persino «i dieci» nel caso di *Gv.* 20,19-23, dove «Tommaso, uno dei dodici» era assente (20,24). Non intendo discutere qui il problema delle apparizioni 'minori' di Gesù a Maria Maddalena (e altre donne) e ai discepoli sulla strada di Emmaus, poiché i destinatari di queste apparizioni non furono dei testimoni ufficiali e perciò è chiaro che non modellarono la fede della comunità primitiva nella risurrezione (per esempio, l'*Appendice di Marco* 16,11 riporta che non si diede alcun credito a Maria Maddalena). L'omissione di queste apparizioni minori nella lista di Paolo non implica necessariamente che la tradizione di tali apparizioni non sia storica o sia uno sviluppo tardivo, come sostengono alcuni studiosi. L'affermazione che Gesù apparve per primo a Cefa significa che, *tra quelli che avrebbero testimoniato pubblicamente,* Pietro era il primo ad aver visto Gesù. Questo non escluderebbe una precedente apparizione a Maria Maddalena.

a Gerusalemme subito dopo la scoperta del sepolcro vuoto, questa successione è importante per l'idea di risurrezione corporea.

Il modo più comune per armonizzare le varianti dei vangeli consiste nel postulare che Gesù sia apparso almeno due volte ai dodici, la prima la sera della domenica di pasqua a Gerusalemme, la seconda qualche tempo dopo in Galilea. In parte questa successione è derivata dal quarto vangelo, l'unico che riporta apparizioni a membri del gruppo dei dodici sia a Gerusalemme sia in Galilea. Tuttavia, come abbiamo visto parlando dei presupposti critici, si ritiene che l'attuale ordine di Giovanni sia dovuto ad un redattore che aggiunse un capitolo sulle apparizioni in Galilea al vangelo già formato. Così la successione delle apparizioni a Gerusalemme prima (*Giovanni* 20) e in Galilea poi (*Giovanni* 21) non ci dice niente sull'effettivo svolgimento dei fatti. E in realtà, se studiata con cura, la testimonianza evangelica rende la sequenza da-Gerusalemme-in-Galilea molto inverosimile.

Esaminiamo prima di tutto i racconti evangelici che localizzano la(e) apparizione(i) a *Gerusalemme*. In *Giovanni* 20 le due apparizioni avvengono lungo un periodo di otto giorni (*vv.* 19,26). Le parole di Gesù a Tommaso danno la netta impressione che la seconda apparizione sia un finale, e l'evangelista aumenta questa impressione offrendo una conclusione del vangelo (20,30-31) subito dopo la scena di Tommaso. Nulla qui induce il lettore ad aspettarsi ulteriori apparizioni ai dodici in Galilea.

La situazione è ancora più chiara in Luca. Gesù appare ai dodici la sera della domenica di Pasqua. Alla fine della apparizione (*Lc.* 24,50) ci vien detto che Gesù li condusse fuori di Gerusalemme fino a Betania e partì da loro (v. 51) ascendendo in cielo (non-interpolazione occidentale del v. 51). Si ha la stessa scena nell'*Appendice di Marco* 16,19. Non c'è traccia delle successive apparizioni in Ga-

lilea. In verità, lo studio di come *Lc.* 24,6 cambi il senso di *Mc.* 16,7 indica il desiderio da parte di Luca di cancellare ogni ricordo delle apparizioni in Galilea.

È vero che in *Atti* 1,3 Luca mostra di conoscere un periodo di tempo più lungo per le apparizioni pasquali. Ma neppure in *Atti* si fa menzione delle apparizioni in Galilea e l'ascensione dopo quaranta giorni avviene nella zona di Gerusalemme (1,12). In effetti, l'informazione di *Atti* solleva gravi interrogativi sulla storicità dell'intero sistema di Luca. Come si può conciliare quanto è detto alla fine del vangelo (partenza/ascensione la sera della domenica di pasqua) con quanto è detto all'inizio di *Atti* (ascensione quaranta giorni dopo)? [171] Negli *Atti* l'ascensione serve da preparazione alla scena della venuta dello Spirito di pentecoste, che si vuole mettere in rilievo perché la pentecoste segna l'inizio dell'espansione missionaria del cristianesimo che Luca si propone di descrivere nel libro. Rendendoci conto dell'importanza primaria della pentecoste possiamo interpretare il primo capitolo degli *Atti* come un tentativo da parte di Luca di riempire il periodo di tempo trascorso tra due eventi databili, separati da cir-

[171] Per risolvere il problema si è avanzata l'ipotesi che Luca non abbia scritto *Atti* 1,1-5, ma che questi versetti siano la goffa composizione di un ignoto scriba cristiano, rivelatasi necessaria quando *Luca-Atti*, originariamente un libro solo, fu diviso in due parti. Lo scriba, si suppone, avrebbe scritto una introduzione per il secondo libro, imitando lo stile dell'introduzione del primo (*cf. Lc.* 1,3 e *Atti* 1,1). Un'altra proposta vuole che il Luca teologo abbia scritto in un modo quando terminava la storia di Gesù nel vangelo, e che il Luca sedicente storico abbia scritto in un altro modo quando iniziava la storia della chiesa in *Atti*. Unendo più strettamente l'esaltazione o ascensione con la risurrezione, il vangelo sarebbe stato più fedele all'interpretazione teologica originaria della risurrezione; gli *Atti* invece avrebbero separato la risurrezione dall'ascensione al fine di farne due momenti di una storia continuata.

ca cinquanta giorni: la morte di Gesù il giorno della pasqua ebraica e la manifestazione carismatica a pentecoste. Attribuendo un periodo di tempo definito agli avvenimenti collegati con la risurrezione (apparizioni, glorificazione, dono dello Spirito) Luca è in grado di gettare un ponte tra il ministero terreno di Gesù e la storia della comunità cristiana.

Il motivo-guida di Luca era teologico, ma possiamo constatare che lavorò su dati precedenti nella costruzione di questo schema cronologico.

Primo, i primi cristiani verosimilmente avevano una tradizione relativa ad un certo periodo di tempo durante il quale il Gesù risorto apparve a delle persone e dopo il quale le apparizioni cessarono. In *1 Cor.* 15,8 parla di Gesù che è apparso a lui «ultimo fra tutti» — affermazione che implica che dal 56 d.C. (quando Paolo scrisse *1 Corinti*) egli non era venuto a conoscenza di alcuna altra apparizione verificatasi dopo che Gesù era apparso a lui venti anni prima (metà degli anni trenta?).[172] Poiché la conversione di Paolo non avvenne che da tre a sei anni dopo la pasqua, l'inclusione di Paolo in una lista di apparizioni presuppone per le apparizioni pasquali un periodo di tempo più lungo di quanto non si sia abitualmente pensato. Negli *Atti* Luca limita il periodo delle apparizioni a quaranta giorni, probabilmente col proposito di attirare l'attenzione sul parallelismo tra le origini cristiane e le origini di Israele, col quale Dio aveva stretto un patto durante la sua permanenza per *quaranta* anni nel deserto. Questa interpretazione del pensiero di Luca è confermata

[172] Questa indicazione significa che Paolo attribuiva un carattere unico alle apparizioni di Gesù risorto — per lui non erano la stessa cosa che la presenza di Gesù continuata attraverso lo Spirito nella chiesa e nei cristiani, e neppure si identificavano con la sua presenza nella missione e nella proclamazione cristiane.

dal fatto che i motivi dell'alleanza, dell'esodo, della vita nel deserto abbondano nella descrizione delle origini e della vita della primitiva comunità di Gerusalemme fornita dagli *Atti*.

Secondo, sembra che nella primitiva teologia cristiana l'ascensione di Gesù in cielo (la sua glorificazione) e la sua effusione dello Spirito siano state interpretate come aspetti della risurrezione di Gesù, formando con essa un unico atto escatologico di Dio.[173] L'unione di queste idee può essere stata suggerita dal fatto che il Signore che apparve ai discepoli era Gesù *esaltato* nella gloria; e a partire da questa apparizione, i discepoli arrivarono a capire che Gesù era stato *risuscitato* dai morti, in quanto essi sentivano la presenza del suo Spirito nelle loro vite. A conferma di questo fatto si può addurre per esempio *Mt.* 28,18, dove Gesù risorto appare dotato di tutti i poteri celesti — è chiaro che è già asceso alla destra del Padre. Passi come *Atti* 3,13; 5,30-31; *Ef.* 1,20 e *1 Pt.* 1,21 interpretano la risurrezione nel linguaggio della glorificazione, esaltazione e ascensione. *Gv.* 20,22 racconta che il Gesù risorto dona lo Spirito santo in occasione della sua prima apparizione ai discepoli la sera della domenica di pasqua. Pertanto Luca ha ragione di includere l'ascensione e il dono dello Spirito nel periodo della risurrezione, ma separandoli con un lasso di tempo di quaranta e cinquanta giorni, sceglie di descrivere l'escatologico con categorie temporali.[174] E così, nonostante che la tradizione geroso-

[173] Per l'ascensione *cf.* Benoit pp. 475, 485-487; e anche il suo articolo in *Theology Digest* 8 (1960) 105-110; A.M. Ramsey, What Was the Ascension? in *Historicity and Chronology in the New Testament,* ed. M.C. Perry, Theological Collections 6, London 1965, pp. 135-144.

[174] In effetti egli usa persino le categorie spaziali. L'esaltazione alla destra di Dio e il dono dello Spirito sono concetti teologici, ma Luca li ha introdotti nel campo del sensibile descrivendo

limitana delle apparizioni pasquali (specialmente *Luca-Atti*) attinga a dati precedenti, non può essere seguita per stabilire l'effettiva successione di quelle apparizioni.

E allora, la tradizione *galileana* delle apparizioni è forse più attendibile dal punto di vista cronologico? Proprio come la tradizione gerosolimitana lascia uno spazio ridotto o nullo alle successive apparizioni in Galilea, i racconti della tradizione galileana sembrano escludere ogni precedente apparizione di Gesù ai dodici in Gerusalemme. La direttiva dell'angelo in *Mc.* 16,7 e *Mt.* 28,7 invita i discepoli ad andare in Galilea per vedere Gesù — invito che non avrebbe avuto senso se avessero dovuto vederlo prima a Gerusalemme. Quando Gesù appare ai discepoli sul monte in Galilea (*Mt.* 28,16-17) essi sono dubbiosi; e questa esitazione altrove è associata con le apparizioni iniziali (*Lc.* 24,37; *Gv.* 20,25; *Mc.* 16,13.14). Non ci sarebbe stata ragione di dubitare se i discepoli avessero già visto Gesù a Gerusalemme e saputo della sua risurrezione. Il redattore che aggiunse il capitolo 21 al quarto vangelo cercò di adattare il suo racconto di una apparizione in Galilea col racconto precedente (*Giovanni* 20), dove le apparizioni erano a Gerusalemme. Addolcì la durezza della transizione aggiungendo indicazioni di tempo: per esempio «Gesù si manifestò *di nuovo*» (21,1) e «questa era

Gesù sollevato da una nuvola che lo rende invisibile e parlando di una potente raffica di spirito-vento (la parola ebraica *rûah* può essere tradotta sia con 'spirito' che con 'vento') che scende dal cielo. Anche se è vero che Luca ha cercato di descrivere l'ascensione e il dono dello Spirito, nessun altro autore del Nuovo Testamento ha però cercato di descrivere la risurrezione. Il più antico tentativo di descrivere la risurrezione che ci sia rimasto è il *Vangelo di Pietro* 39-40, del secondo secolo: «Essi videro ancora tre uomini uscire dal sepolcro, due dei quali sostenevano il terzo, e una croce li seguiva. Le teste dei due raggiungevano il cielo, ma la testa di colui che sorreggevano sorpassava i cieli».

la terza volta che Gesù si manifestava ai suoi discepoli» (21,14). Ma questo accomodamento redazionale non dissimula il fatto che nella storia del capitolo 21 i discepoli vedono il Gesù risorto per la prima volta (21,4.7.12).

Pertanto dobbiamo respingere la teoria secondo la quale i vangeli si possono armonizzare mediante un arrangiamento in base al quale Gesù sarebbe apparso più di una volta ai dodici, prima a Gerusalemme e poi in Galilea. Come Descamps dimostrava persuasivamente alcuni anni orsono,[175] i diversi racconti evangelici narrono in sostanza la *stessa* fondamentale apparizione ai dodici, sia che la localizzino a Gerusalemme o in Galilea — apparizione che è di particolare importanza per la chiesa, perché attraverso di essa i dodici ricevono il mandato per il loro compito futuro.

Il lettore ancora perplesso potrebbe giustamente chiedersi: ma come potrebbero riferirsi alla stessa apparizione ai dodici dei racconti evangelici così diversi? Abbiamo già visto che le varianti di spazio e tempo possono essere attribuite almeno in parte agli evangelisti stessi che cercano di inserire il resoconto di una apparizione in un racconto compiuto.[176] Se si lasciano da parte questi particolari mi-

[175] A. Descamps, La structure des récits évangéliques de la résurrection, in *Biblica* 40 (1959) 726-741. È interessante notare che uno dei primi tentativi cattolici di applicare una rigorosa critica biblica ai racconti pasquali sia da attribuirsi ad uno studioso che sarebbe diventato vescovo e membro della Pontificia Commissione Biblica.

[176] Altri particolari nei racconti evangelici indicano quale fosse l'intento teologico degli evangelisti. Per esempio, soltanto Giovanni racconta che Tommaso era assente quando Gesù apparve ai dodici, e pertanto Giovanni deve far apparire Gesù a Tommaso una settimana più tardi. Nel mio commentario a Giovanni (*supra* n. 169) pp. 1031-1033, avanzo l'ipotesi che questa seconda apparizione sia una drammatizzazione dell'evangelista, nella quale Tommaso starebbe a personificare un atteggiamento. Gli altri vangeli parlano di paura o incredulità quando Gesù ap-

nori, c'è una certa analogia tra i racconti evangelici di questa apparizione di Gesù ai dodici: [177]

1) si descrive una situazione nella quale i discepoli di Gesù sono privi di lui
2) apparizione di Gesù
3) suo saluto ai discepoli
4) loro riconoscimento di Gesù
5) sua parola di comando o di missione.

Per lo scopo che si prefigge questo capitolo, il fatto che i comandi del Gesù risorto ai dodici così come sono riportati nei vangeli, benché simili quanto alla finalità, divergano quanto all'espressione rappresenta una grave difficoltà. Il lettore confronti accuratamente *Mt.* 28,18-20; *Lc.* 24,47-49; *Gv.* 20,21-23 e *Appendice di Marco* 16,15-18. Troverà in questi comandi i motivi della missione al mondo, della predicazione e dell'insegnamento, della remissione dei peccati, del battesimo e del dono dello Spirito santo promesso. Ma ciascun vangelo esprime questi motivi in modo diverso dagli altri e spesso nello stile caratteristico del rispettivo evangelista.[178] Nell'esempio della for-

pare, ma Giovanni ha trasferito questo dubbio in un episodio separato e lo ha personificato in Tommaso. Questo tipo di libera drammatizzazione è caratteristico del quarto vangelo.

[177] Un'importante analisi dei modelli dei racconti si trova in C.H. Dodd, The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels, in *Studies in the Gospels*, ed. D.E. Nineham (R.H. Lightfoot volume), Oxford 1957, 9-35. I due modelli che distingue sono i «racconti concisi» e i «racconti circostanziati» (Benoit preferisce un'altra terminologia: racconti che contengono una missione e racconti che contengono un riconoscimento). L'esempio riportato sopra è del tipo «racconti concisi». Nei racconti circostanziati i dettagli del riconoscimento sono più sviluppati.

[178] Evans p. 67 esprime in modo conciso la difficoltà: « ..che non solo il Signore non dice le stesse cose in due vangeli, ma quasi non è lo stesso Signore che parla. In Matteo è evidentemente un

mula battesimale «trinitaria» di *Mt.* 28,19, anche i critici moderati ammetterebbero che si tratta di una formulazione che difficilmente potrebbe risalire ai primi giorni del cristianesimo.[179] Questa osservazione ci pone di fronte ad un nuovo problema: Gesù risorto comunicava per mezzo delle parole[180] oppure usava un tipo di comunicazione intuitiva, che solo più tardi si sarebbe espressa in parole nell'ambito delle varie tradizioni? Non è una questione che si possa risolvere con certezza. Se ci furono parole, dovettero consistere in un mandato missionario generale, che in seguito fu differentemente formulato nelle differenti tradizioni evangeliche (questo non è lo stesso che dire, come vuole la vecchia teoria, che Gesù apparve più volte ai dodici, lasciando ogni volta un messaggio diverso, così come è oggi registrato nei vari vangeli). Ma un numero sempre più grande di studiosi dubita che Gesù risorto abbia usato parole. Più sopra (pp. 122-126) abbiamo mostrato quanto fosse difficile interpretare la categoria di «visione» applicata alle apparizioni del Gesù risorto — la visione non è necessariamente fisica o percettibile da tutti gli spettatori, però, è più che non una pura esperienza interiore. Così ora troviamo che la categoria della «parola» *potrebbe* essere inadeguata per descrivere l'incontro unico ed escatologico con il Gesù risorto. Il Nuovo Testamento testimonia della realtà di una comunicazione che avvenne durante l'apparizione, e «parola» sembra essere l'approssimazione, nell'ambito dell'esperien-

Signore matteano che parla, in Luca un Signore lucano e in Giovanni un Signore giovanneo».

[179] Benoit p. 480: «Matteo avrebbe riportato le parole battesimali di una formula usata al suo tempo (circa 70-80 d. C.)».

[180] Notare il carattere costraddittorio dell'informazione di Luca in *Atti* 9,7 e 22,9 sulla questione se quanti erano con Paolo sulla strada di Damasco abbiano o no sentito una voce dal cielo.

za ordinaria, che meglio descrive lo straordinario e l'indescrivibile.

Anche se sembra che i vari racconti evangelici delle apparizioni ai dodici siano le varianti di *un'unica* apparizione con la menzione di Gerusalemme e della Galilea gli evangelisti probabilmente registrano ricordi (forse vaghi) dei movimenti dei dodici dopo la morte di Gesù. Propongo ora un'*ipotesi* che ha ottenuto un certo favore tra i critici. L'apparizione di base ai dodici non avvenne a Gerusalemme la domenica di pasqua — se fosse avvenuta ed essi avessero ricevuto il mandato per un impegno missionario, il successivo ritorno alle loro case e alle loro occupazioni in Galilea sarebbe difficile da spiegare. Piuttosto, i dodici lasciarono Gerusalemme e fecero ritorno in Galilea, scoraggiati per l'arresto e la crocifissione di Gesù [181] (resta però ancora da discutere il fatto del sepolcro vuoto; ma, se possiamo anticipare qualcosa del paragrafo seguente, la notizia che il corpo di Gesù non era più nel sepolcro non avrebbe fatto altro che aumen-

[181] Il momento preciso della fuga dei dodici da Gerusalemme non è chiaro nel Nuovo Testamento. Si potrebbe interpretare *Mc.* 14,50 («tutti lo abbandonarono e fuggirono») come indicante una fuga da Gerusalemme al momento dell'arresto di Gesù. Ma Marco non intendeva dire questo, almeno per quanto riguarda Pietro; infatti Marco e gli altri vangeli conservano una tradizione secondo la quale Pietro era a Gerusalemme durante l'interrogatorio di Gesù, quando lo rinnegò. Le testimonianze evangeliche che menzionano una apparizione del Gesù risorto ai dodici in Gerusalemme la sera della domenica di pasqua (*Luca, Giovanni* 20 e l'*Appendice di Marco*) mantengono i dodici sulla scena per almeno tre giorni dopo la crocifissione; anzi, *Gv.* 20, 26 implica un periodo di più di dieci giorni. Forse anche *Mc.* 16,7 potrebbe essere interpretato come una conferma della presenza dei dodici a Gerusalemme la domenica di pasqua, se la richiesta fatta a Maddalena e alle donne: «Dite ai discepoli e a Pietro che vi precederà in Galilea» significa che i dodici non erano ancora partiti.

tare la perplessità e la paura dei discepoli, se ne fossero venuti a conoscenza prima di lasciare Gerusalemme). Quando ormai Pietro era ritornato alla sua occupazione di pescatore, Gesù gli apparve sulle rive del lago di Tiberiade [182] e così nacque la fede nella risurrezione (di nuovo, se possiamo anticipare, in quel momento sarebbe diventato chiaro perché il sepolcro era vuoto: il Gesù che Pietro aveva visto era stato risuscitato dai morti). In seguito Gesù apparve ai dodici, confermando forse la fede iniziale nata in seguito al racconto di Pietro. Fu in questa occasione che il Signore, ora glorificato, elargì il suo Spirito a quegli uomini e affidò loro la missione di proclamare che la Signoria (Regno) di Dio era incominciata sulla terra attraverso ciò che Dio aveva fatto per gli uomini in Gesù. Come i dodici un po' alla volta avrebbero capito, questo mandato generale di proclamare il Regno comportava il rendere testimonianza a Gesù in parole e opere in tutte le nazioni, battezzando gli uomini e perdonando i loro peccati, e introducendoli nella comunità dell'Israele rinnovato, comunità che sarebbe stata infine conosciuta come la chiesa. Al tempo della formazione degli attuali racconti evangelici, tutte queste precisazioni del mandato generale erano già diventate chiare e così furono incorporate letteralmente nel mandato così come lo abbiamo adesso. Il Gesù risorto aveva portato

[182] Nel mio commentario a Giovanni (*supra* n. 169), pp. 1085-1095, ho avanzato l'ipotesi che l'apparizione di *Gv.* 21,1-14 sia composita e rifletta due tradizioni più antiche: una di una apparizione sulla riva del lago a Pietro; l'altra di una apparizione in Galilea ai dodici durante un pasto. Io ritengo che la prima, conservata in *Gv.* 21 in forma mista, sia il *racconto* originario di quello cui fa riferimento *1 Cor.* 15,5 insieme con *Lc.* 24,34, cioè che il Signore apparve a Cefa o Simone. Questa apparizione a Pietro fu il primo incontro pasquale di Gesù con uno dei dodici.

la sua chiesa a scoprire quale fosse l'incarico affidatole quando egli aveva inviato i dodici.

È difficile stabilire con certezza dove sia avvenuta questa importantissima apparizione ai dodici. La Galilea sembra la località più probabile.[183] Perché allora sarebbero tornati a Gerusalemme? Una possibile spiegazione è che, in quanto giudei osservanti, essi salirono alla Città santa in occasione della prossima festa di pellegrinaggio, cioè la festa delle settimane o pentecoste.[184] In ogni caso, fu a Gerusalemme in occasione di questa festa che avvenne la manifestazione carismatica dello Spirito che essi avevano ricevuto dal Gesù risorto. Catalizzati da questo segno, i dodici incominciarono a proclamare, attraverso Pietro, la buona novella che essi avevano percepito nella

[183] I critici tendono a preferire la Galilea poiché l'accettazione di una apparizione ai dodici a Gerusalemme è abitualmente associata con l'accettazione del fatto che Gesù sia apparso la domenica di Pasqua. Tuttavia, c'è poco nel materiale evangelico criticamente considerato che si opponga ad una apparizione ai dodici in Gerusalemme *dopo* l'apparizione di Gesù a Pietro in Galilea. Si potrebbe obiettare che, anche se privati della loro cronologia, i racconti di Luca e di Giovanni che pongono l'apparizione a Gerusalemme sono troppo motivati teologicamente per poter essere attendibili geograficamente. Ma anche i racconti che localizzano l'apparizione in Galilea sono motivati teologicamente. Per esempio, *Mt.* 4,12-16 mostra l'interesse di Matteo per la Galilea come terra dei gentili, e così l'evangelista potrebbe avere avuto questo pensiero cercando di collocare in Galilea una apparizione in cui Gesù affida ai dodici la missione di andare e fare discepole tutte le genti (28,19). Per quanto riguarda la più specifica localizzazione dell'apparizione «sulla montagna che Gesù aveva loro indicato» (*Mt.* 28,16), nel corso del suo vangelo Matteo mostra un certo interesse per una montagna che funge da luogo della rivelazione cristiana — un Sinai cristiano, per così dire (*Mt.* 5,1; 14,23; 15,29; 17,1).

[184] C.F.D. MOULE, The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages, in *New Testament Studies* 4 (1957-58) 58-61.

fede: Dio aveva compiuto le promesse fatte ad Israele in Gesù, la cui crocifissione non era stata una sconfitta, poiché Dio lo aveva risuscitato e aveva così segnato il suo messaggio col sigillo dell'approvazione divina.

Ho insistito nel precisare che quanto ho proposto negli ultimi due capoversi è un'*ipotesi* frequentemente accettata. Quali che siano le sue debolezze, essa rende conto dei dati biblici esaminati criticamente meglio di quanto non faccia l'altrettanto ipotetica armonizzazione delle apparizioni, secondo la quale Gesù avrebbe cominciato con l'apparire ai dodici a Gerusalemme a pasqua, e sarebbe in seguito nuovamente apparso loro quando, per alcune ragioni inspiegabili, si sarebbero recati in Galilea.

(C) *Considerazioni varie a proposito delle apparizioni*

Fin qui ho fissato l'attenzione sulla successione delle apparizioni del Gesù risorto perché è essenziale alla comprensione del problema del sepolcro vuoto. Ma prima di passare al problema stesso del sepolcro vuoto, voglio fare, a proposito delle apparizioni, alcune altre considerazioni inerenti alla discussione della risurrezione corporea (in parte, mi limiterò a raccogliere insieme delle osservazioni già fatte incidentalmente).

Sono degne di attenzione le varie maniere adottate dagli evangelisti per implicare che Gesù non era più limitato dalle leggi dello spazio e del tempo, proprie dell'ordinaria esperienza umana. Questo è vero anche per Luca e Giovanni i quali, come abbiamo visto, tendono di più ad una concezione fisica del Gesù risorto. Gesù non è riconosciuto da Maria Maddalena (*Gv.* 20,14) né dai discepoli sulla strada di Emmaus (*Lc.* 24,16) né da Pietro e i suoi compagni di pesca (*Gv.* 21,4). Si potrebbe avere l'impressione che questo mancato riconoscimento sia dovuto ad insuffi-

cienza da parte dei seguaci di Gesù — Luca dice: «i loro occhi erano trattenuti dal riconoscerlo» — ma l'*Appendice di Marco* 16,12 dà una spiegazione diversa: «apparve in un'altra forma». Questa 'alterità' del Gesù risorto è ancora accresciuta dalla sua capacità di scomparire (*Lc.* 24,31) e riapparire altrove (24,36), verosimilmente senza attraversare lo spazio che c'è in mezzo. *Gv.* 20,19.26 riporta che Gesù apparve nel mezzo di una stanza le cui porte erano chiuse.

Se il Gesù risorto sembra essere libero dai limiti dello spazio, possiamo anche vedere gli evangelisti alle prese con il problema del tempo. Questo diventa palese se si confrontano i tentativi di Luca, Giovanni e Matteo per esprimere il rapporto tra risurrezione e ascensione. Secondo Luca, Gesù apparve prima di ascendere in cielo (*Lc.* 24,51; *Atti* 1,9); e così l'ascensione segnò la fine della sua presenza visibile (anche *Appendice di Marco* 16, 9). Secondo quanto è implicito in *Gv.* 20,17, Gesù apparve alla Maddalena mentre stava ritornando al Padre, ma apparve ai suoi discepoli dopo essere asceso in cielo. Però anche se fu il Gesù asceso e glorificato che apparve la sera della domenica di pasqua ed effuse lo Spirito sui suoi discepoli,[185] egli non rimase visibilmente con i suoi discepoli; Tommaso infatti fu l'ultimo di quanti videro il Gesù risorto — tutti i cristiani dopo di lui crederanno senza vedere (20,29). Secondo Matteo, Gesù fu esaltato e glorificato prima di apparire ai suoi discepoli sul monte in Galilea, poiché esclamò: «Ogni autorità in cielo e in terra mi è stata data» (*Mt.* 28,18). E nulla lasciava pensare che sarebbe ripartito di nuovo: «Ecco, io sono con voi fino alla fine dei tempi» (28,20). In verità, alcuni si sono chie-

[185] *Gv.* 7,39 dice che non ci fu (dono dello) Spirito durante il ministero perché Gesù non era ancora stato glorificato. Così il Gesù risorto che donò lo Spirito in *Gv.* 20,22 era un Gesù glorificato.

sti se si debba veramente considerare *Mt.* 28,16-20 come un racconto di apparizione pasquale. Potrebbe essere interpretato come la parusía di Gesù quando ritornò nella gloria per stare con i suoi discepoli.[186]

Pertanto, se i diversi racconti evangelici lasciano trasparire la difficoltà di esprimere l'incontro escatologico col Gesù risorto con le categorie di spazio e tempo, essi accennano pure alla condizione radicalmente mutata di chi appare. La confessione post-pasquale non è semplicemente: «Abbiamo visto Gesù», ma «Abbiamo visto *il Signore*» (*Gv.* 20,18. 25; 21,7; *Lc.* 24,34). Poiché il termine 'Signore' esprime una valutazione cristologica di Gesù, gli evangelisti dicono che i testimoni fruirono non solo della *visione* [*sight*], ma anche e principalmente della *comprensione* [*insight*] di Gesù. Essi videro che Gesù era stato trasferito nella sfera della Signoria, che è la sfera di Dio (*cf. Atti* 2,32.36 che implica che Gesù è stato fatto Signore attraverso la risurrezione). Così le apparizioni comportano una visione che implica rivelazione, una visione che va al di là dell'esperienza ordinaria.

IV/ I RACCONTI EVANGELICI DEL SEPOLCRO VUOTO

Prima di passare ai racconti veri e propri,[187] dobbiamo dare uno sguardo alle notizie che i vangeli riportano a

[186] Non so fino a che punto si possa insistere su questa interpretazione. Matteo infatti, scrivendo circa cinquanta anni dopo la morte di Gesù, certamente non credeva che il Gesù risorto fosse stato *visibilmente* presente nella comunità cristiana per tutto quel tempo. Forse dobbiamo supporre che al tempo dell'evangelista fosse riconosciuto da tutti i cristiani che le apparizioni di Gesù erano terminate e che pertanto la sua presenza permanente era di natura diversa da ciò che i dodici avevano visto sulla montagna in Galilea.

[187] Utile per quanto riguarda questa sezione è E.L. Bode, *The*

proposito della sepoltura di Gesù, poiché la veridicità della storia del ritrovamento del sepolcro vuoto presuppone la plausibilità delle notizie sulla sepoltura.

(A) *Particolari della sepoltura di Gesù*

Fu Gesù sepolto in una tomba riconoscibile che avrebbe potuto essere visitata dalle donne due giorni dopo? Molti hanno fatto notare che la normale procedura che seguiva l'esecuzione di un criminale maledetto (*Deut.* 21,23; *Gal.* 3,13) consisteva nel gettare il cadavere in una tomba comune riservata ai malfattori. Alcuni studiosi audaci hanno suggerito che l'idea che il corpo di Gesù non si sarebbe potuto trovare derivava proprio dall'impossibilità di identificare correttamente il suo corpo in una simile fossa comune. Però, un ostacolo quasi insuperabile per questa teoria è rappresentato dal personaggio di Giuseppe d'Arimatea, che compare in tutti e quattro i vangeli.[188] È praticamente certo che non si tratta di un prodotto dell'immaginazione cristiana, che fu ricordato proprio perché svolse un ruolo eminente nella sepoltura di Gesù e che pertanto c'era qualcuno che sapeva esattamente dove Gesù era stato sepolto.

E non è neppure impossibile, se abbordiamo il problema da un altro punto di vista, che il corpo di Gesù sia sfuggito al destino della sepoltura nella tomba comune. Tre dei vangeli (*Matteo, Luca* e *Giovanni*) preci-

Gospel Account of the Women's Easter Visit to the Tomb of Jesus, Roma 1969.

[188] Questo potrebbe essere meno impressionante di quanto non sembri; infatti nel racconto principale del sepolcro vuoto Matteo e Luca sembrano dipendere da Marco e soltanto Giovanni (con la cui tradizione Luca concorda in parte) sembra avere una tradizione indipendente. Pertanto abbiamo a che fare in fondo con due tradizioni soltanto.

sano che la tomba di Gesù era nuova, e Luca e Giovanni specificano ulteriormente che si trattava di una tomba «in cui nessuno ancora era stato sepolto». Quest'ultimo dettaglio potrebbe essere un elemento apologetico, simile al motivo apologetico che abbiamo trovato nell'insistenza di Luca e di Giovanni sulla realtà fisica del corpo di Gesù. Ma il fatto che la tomba fosse «nuova» è un elemento neutro e potrebbe riflettere un ricordo autentico, secondo il quale anche se sepolto privatamente, il cadavere di Gesù, maledetto com'era dalla Legge, non avrebbe potuto essere posto in una tomba di famiglia per non contaminare gli altri cadaveri. Poiché ci fu una certa fretta nella sepoltura di Gesù, la scelta di una tomba fino allora non usata, vicino al luogo dell'esecuzione (*Gv.* 19,42) è del tutto plausibile.

Ma le autorità giudaiche potrebbero avere autorizzato la sepoltura di Gesù da parte dei suoi amici? *Atti* 13,29 ci dice che *i capi di Gerusalemme* lo fecero deporre «dall'albero» e mettere in una tomba. Alcuni studiosi sostengono che questa sarebbe una tradizione più autentica della storia di Giuseppe d'Arimatea.[189] Tuttavia la storia di Giuseppe mostra chiaramente che egli era uno dei capi dei giudei (un membro del Sinedrio). Pertanto questa informazione potrebbe essere conciliata con la precedente se i vangeli non ci presentassero Giuseppe anche come

[189] Esistono tentativi da parte di studiosi (per esempio Baldensperger) per combinare le due idee. Poiché *Gv.* 19,31 riferisce che «i giudei» chiesero a Pilato che fossero portati via i corpi dei crocifissi e *Gv.* 19,38 dice invece che Giuseppe chiese a Pilato di poter portare via il corpo di Gesù, si è sviluppata una teoria delle due sepolture. Si avanza l'ipotesi che le autorità giudaiche abbiano sepolto Gesù in una tomba comune, e che Giuseppe l'abbia risepolto in una tomba privata, e che l'idea della tomba vuota sia nata quando coloro che non sapevano della seconda sepoltura visitarono la prima tomba. Questa teoria indulge troppo alla fantasia.

discepolo di Gesù. Potremmo supporre che sia diventato discepolo più tardi, e che l'introduzione di lui come discepolo nella storia della sepoltura sia stata una retroproiezione anacronistica. Al tempo della morte di Gesù, Giuseppe probabilmente non era altro che quello che dice *Mc.* 15,43: «un membro ragguardevole del Consiglio che aspettava anche lui il Regno di Dio»,[190] in breve un «timorato di Dio» che accordò a Gesù la sepoltura che la Legge comandava. Se prendiamo la storia di Giuseppe come la testimonianza di una qualche tradizione storica, rimane ancora il problema se il corpo di Gesù sia o non sia stato unto prima della sepoltura. L'idea che non ci sia stata una vera e propria preparazione per la sepoltura deriva dall'inizio del racconto del sepolcro vuoto in *Mc.* 16 e *Lc.* 24, dove ci vien detto che il mattino del primo giorno della settimana Maria Maddalena e altre donne si recarono al sepolcro con unguenti[191] per ungere il corpo di Gesù. È interessante notare che Matteo, il quale verosimilmente dipende da Marco per quanto riguarda il racconto del sepolcro vuoto, cambia completamente il motivo della visita delle donne: esse andavano a «vedere il sepolcro», non ad ungere il corpo.

[190] Se si confrontano i quattro vangeli, la caratterizzazione di Giuseppe cresce col proseguire del discorso. Non solo è diventato discepolo di Gesù in Matteo, ma la tomba nella quale fece seppellire Gesù era sua (*Mt.* 27,57.60). *Luca* (23,50-51) insiste nel dire che era un uomo buono e giusto, che non aveva acconsentito come gli altri membri del Sinedrio alla condanna di Gesù (in contraddizione col «tutti» di *Mc.* 14,64). *Giovanni* (19,39-40) riferisce che Giuseppe si unì a Nicodemo per preparare il corpo di Gesù per una sepoltura solenne.

[191] Gli aromi furono preparati dalle donne immediatamente dopo la sepoltura e prima del sabato secondo *Lc.* 23,56. Ma secondo *Mc.* 16,1 le donne comprarono gli aromi dopo il sabato. Anche questa discordanza sconcerta e solleva dubbi a proposito della storicità.

Però, non si sa se Matteo abbia corretto Marco sulla base di una informazione storica. Matteo cercava di far collimare la storia della visita al sepolcro con la notizia che egli (ed egli solo) riporta al termine della scena della sepoltura, e cioè che Pilato permise alle autorità giudaiche di sigillare il sepolcro e di farlo vigilare da un corpo di guardia.[192] È chiaro che non avrebbe avuto senso per Matteo affermare che le donne erano partite con la speranza di entrare nel sepolcro e di accedere al cadavere di Gesù.

Una contraddizione ancora più grande è presente tra Marco, Luca e Giovanni. Non solo Giovanni non fa menzione delle intenzioni delle donne nella loro venuta al sepolcro, ma logicamente egli esclude la possibilità che intendessero ungere il corpo di Gesù perché immediatamente dopo la crocifissione Giovanni racconta che Giuseppe e Nicodemo si uniscono per preparare il corpo di Gesù per la sepoltura usando un'enorme quantità di mirra e aloe (100 libbre! *Gv.* 19,39-40). Ancora una volta c'è motivo di dubitare dell'esattezza storica di Giovanni poiché l'intento principale del suo racconto della sepoltura è simbolico.[193]

Tuttavia, se si può esitare di fronte all'attendibilità

[192] Molti critici considerano la storia del corpo di guardia come una risposta apologetica cristiana all'affermazione che il corpo sarebbe stato rubato. Benoit p. 330 ss. elenca tre serie obiezioni contro la sua storicità.

[193] Illustra il tema di *Gv.* 12,32: una volta che Gesù è stato innalzato da terra (nella crocifissione), incomincia ad attirare a sé tutti gli uomini. In *Gv.* 19,38-39 due uomini fino allora pieni di paura incominciano a confessare pubblicamente la loro adesione preparando Gesù per la sepoltura. Inoltre la quantità inverosimile di aromi potrebbe voler suggerire che Gesù ricevette una sepoltura regale, continuando così il tema della regalità di Gesù che ha molto rilievo nel racconto giovanneo della passione — *cf.* il mio commentario (*supra* n. 169) pp. 959-960.

dei due racconti che escludono l'unzione come scopo della visita delle donne al sepolcro, non è neppure sicuro che, adducendo questo scopo, Luca e Marco siano storici. Si sono individuate parecchie contraddizioni logiche nella storia di Marco/Luca, per esempio la stranezza del voler cercare di ungere un corpo che già si era decomposto per due giorni. Io dubito di una obiezione come questa perché gli evangelisti conoscevano bene gli usi del tempo e difficilmente avrebbero potuto introdurre nei loro scritti qualcosa di manifestamente inverosimile. Forse la migliore conclusione è di affermare che non si può sapere con certezza se il corpo di Gesù sia stato unto prima della sepoltura oppure no (se fosse già stato unto, le donne allora sarebbero venute al sepolcro probabilmente per piangere).[194] In ogni caso, l'allusione all'unzione con gli aromi in *Mc.* 16,1 e *Lc.* 24,1 rappresenta un tentativo redazionale di legare insieme più strettamente la storia del sepolcro vuoto e il racconto principale della passione.

(B) *L'evoluzione dei racconti del sepolcro vuoto*

Questo significa forse che il racconto della passione una volta finiva con il resoconto della sepoltura di Gesù e che una storia indipendente sulla scoperta del sepolcro vuoto sia stata aggiunta più tardi? Alcuni studiosi ri-

[194] L'usanza di piangere per vari giorni è implicita in *Gv.* 11, 31.39. Per ulteriori notizie sulla durata del pianto, *cf.* A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* New York 1897, I, 554-556; II, 316-320. Il *Midrash Rabba* 100,7 su *Gen.* 50,10 riporta una disputa rabbinica sulla questione se un pianto intenso potesse essere limitato a due giorni e riferisce l'opinione di Rabbi Bar Kappara (200 ca. d. C.) secondo il quale il pianto raggiungeva il culmine al terzo giorno. *Cf.* anche il Talmud Babilonese, *Semahoth* 8,1.

spondono in modo negativo[195] perché è difficile concepire che un racconto cristiano così importante terminasse senza una assicurazione esplicita della vittoria di Gesù sulla morte. Questo argomento è valido, a meno che non si sostenga che la credenza nel Gesù risorto era presupposta da quelli che raccontavano la passione, poiché un racconto della passione non potrebbe avere avuto altro scopo che di mostrare che Gesù era stato vittorioso. La maggioranza degli studiosi risponde in modo affermativo,[196] e ritiene che le storie della sepoltura e del sepolcro vuoto in Marco mostrino segni di origini diverse. Per esempio in *Mc.* 15,47 ci vien detto che Maria Maddalena e Maria madre di Giuseppe videro dove Gesù era stato sepolto, ma i nomi delle donne che trovarono il sepolcro vuoto sono Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e Salome (16,1). Ci si aspetterebbe che i nomi concordassero se si trattasse di un racconto continuo.

Se accettiamo di lavorare con l'ipotesi che la storia della scoperta del sepolcro vuoto si sia formata indipendentemente dal racconto della passione, è inverosimile che Marco abbia composto questa storia senza incorporarvi del materiale più antico, per esempio il secondo

[195] U. WILCKENS, The Tradition-history of the Resurrection, in *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, ed. C.F.D. Moule, Studies in Biblical Theology II, par. 8, London 1968, 72-73 sostiene che il racconto della passione un tempo terminasse con la storia della scoperta del sepolcro vuoto e non avesse alcun racconto di apparizioni. W. KNOX, *Sources of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1953, I, 149 ricostruisce un racconto della passione primitivo che doveva comprendere una storia nella quale le donne trovavano il sepolcro vuoto e lo raccontavano ai dodici.

[196] Lo studio più completo è quello di L. SCENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgarter Bibelstudien 33, Stuttgart 1968. Anche G. Schille, W. Nauck e J. Kremer hanno contribuito alla discussione di questa tesi.

I DIVERSI RACCONTI EVANGELICI DELLA VISITA DELLE DONNE AL

	Mc. 16,1-8	*Mt.* 28
Tempo	Il sabato è passato Molto presto Primo giorno della settimana Il sole è sorto	Tardi il sabato Primo giorno della settimana All'alba
Donne	Maria Maddalena Maria madre di Giacomo Salome	Maria Maddalena Altra Maria
Scopo	Comprano gli aromi Vengono per ungerlo	Vengono per vedere il sepolcro
Fenomeni visivi	Pietra già spostata Giovane seduto a destra (dentro)	Terremoto Un angelo discende Sposta la pietra Siede sulla pietra (fuori)
Conversazione	Il giovane dice: — Non temete — Gesù non è qui — È risorto — Dite ai discepoli che vi precede in Galilea — Là lo vedrete	L'angelo dice: — Non temete — Gesù non è qui — È risorto — Dite ai discepoli che vi precede in Galilea — Là lo vedrete
Reazione	Le donne fuggono tremando, turbate Non lo dicono a nessuno	Le donne se ne vanno in fretta con paura, grande gioia Per raccontarlo ai discepoli

SEPOLCRO

Lc. 24	*Gv.* 20
Primo giorno della settimana Di primo mattino	Presto Primo giorno della settimana È ancora buio
Maria Maddalena Maria madre di Giacomo, Giovanna Altre	Maria Maddalena (notare il 'noi' al v. 2)
Hanno gli aromi dal venerdì Portano gli aromi	
Pietra già spostata Due uomini in piedi (dentro)	Pietra già rimossa (In seguito) due angeli seduti (dentro)
Gli uomini chiedono: — Perché cercate il vivente tra i morti? — Gesù non è qui — È risorto — Come vi ha detto quando era ancora in Galilea	(In seguito) gli angeli chiedono: — Perché piangi? (In seguito) Maria risponde: — Hanno portato via il mio Signore (In seguito Gesù lascia a Maria un messaggio per i discepoli)
Le donne fuggono	Maria corre da Pietro e dal Discepolo prediletto
Lo raccontano agli undici e agli altri	Dice loro che il corpo è stato portato via

gruppo di nomi cui abbiamo accennato poco fa probabilmente giunse a lui già così formato. Le linee fondamentali di una storia pre-marciana del sepolcro sono evidenziate dalle concordanze di dettaglio che si possono riscontrare nello schema qui a fianco. Il lettore noterà che in alcuni particolari i passi evangelici che documentano questa storia divergono ampiamente, soprattutto per quanto riguarda la posizione e il numero degli angeli.[197] Ma dall'accordo dei dati sinottici si può dedurre almeno il seguente breve racconto. Il primo giorno della settimana [198] Maria Maddalena e alcune altre donne si recarono al sepolcro e vi trovarono la pietra rotolata via dall'ingresso. Un giovane (o un angelo) [199] spiegò: «È risor-

[197] L'esempio più tipico di come il racconto della scoperta del sepolcro vuoto si sia sviluppato man mano che veniva raccontato oralmente è costituito dal materiale matteano. In Marco, Luca e Giovanni le donne trovano la pietra già spostata; ma in *Mt.* 28, 2, dopo che sono arrivate al sepolcro, c'è un terremoto (fenomeno escatologico che accompagnò pure la crocifissione secondo *Mt.* 27,51-52), e davanti ai loro occhi «un angelo del Signore» scende dal cielo e rimuove la pietra. La storia del sepolcro in Matteo sta trasformandosi in descrizione della risurrezione stessa, come è avvenuto nel *Vangelo di Pietro.*

[198] Le altre precisazioni temporali nei vangeli («molto presto», «al sorgere del sole», «luce crescente», «alle prime luci dell'alba», «ancora buio») sono confuse e contraddittorie. Potrebbero rappresentare due versioni diverse: una, secondo la quale la visita al sepolcro avvenne subito dopo il tramonto il sabato (che, secondo il calendario lunare, sarebbe già stato il giorno seguente, il primo della settimana); l'altra, secondo la quale essa avvenne all'alba il mattino della domenica. Di questi due ricordi potrebbe essere un riflesso la differenza tra l'affermazione di Marco «quando il sabato era passato» e quello di Matteo «tardi il sabato», a meno che l'espressione *opse sabbatōn* di Matteo non debba essere tradotta «dopo il sabato».

[199] Alcuni studiosi hanno visto nel «giovane» di *Mc.* 16,5 un essere umano e lo hanno identificato col giovane di 14,51-52 che fuggì nudo dal Getsemani quando Gesù fu arrestato. Per gli ar-

to; non è qui». Le donne lasciarono il sepolcro piene di spavento.

Schenke ha difeso con vigore la tesi secondo la quale questa storia pre-marciana rifletterebbe una ambientazione cultuale nella comunità di Gerusalemme come parte di una cerimonia di venerazione alla tomba di Gesù. La specificazione del tempo (primo giorno della settimana) indicherebbe il giorno del culto; il messaggio attribuito all'angelo sarebbe la solenne spiegazione cerimoniale della ragione della venerazione. Abbiamo postulato più sopra che i primi cristiani abbiano conosciuto la zona del sepolcro di Gesù; e nel primo secolo il culto di venerazione alle tombe di uomini santi era ben radicato in Palestina. Ovviamente però i critici non possono provare la esistenza di una tale cerimonia pochi anni dopo la morte di Gesù.

In un resoconto originariamente presentato al convegno sulla risurrezione tenutosi a Roma nel 1970 (*supra* p. 28), J. Kremer [200] ha avanzato un'altra proposta, che non esclude necessariamente ogni possibilità di una ambientazione cultuale. Egli si è interessato in modo particolare alla funzione delle apparizioni angeliche nei racconti evangelici della scoperta del sepolcro vuoto e le ha confrontate con apparizioni analoghe della letteratura apocalittica giudaica, in cui gli angeli fungono da interpreti dei misteri divini. Questi angeli interpreti sono spesso presentati come giovani ragazzi (*cf. Mc.* 16,5); la loro apparizione provoca stupore (16,6) e silenzio pieno di sgomento (16,8).

Possiamo collegare queste proposte con l'osservazione

gomenti a favore del fatto che fosse un angelo *cf.* Bode (*supra* n. 187) p. 27.

[200] J. Kremer, Die Überlieferung vom leeren Grab, in *...denn sie werden leben,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972, 72-75.

di P. Benoit,[201] il quale afferma che *Gv.* 20,1-2, anche se è indubbiamente giovanneo nello stile, è il più semplice dei racconti della visita al sepolcro vuoto: Maria Maddalena (e forse delle compagne — il 'noi' del v. 2) si reca al sepolcro il primo giorno della settimana, trova la pietra rimossa e se ne va, pensando che il corpo del Signore sia stato rubato. Se confrontiamo questo racconto giovanneo con il breve racconto tratto dai dati sinottici cui abbiamo accennato poco fa, vediamo che esso differisce soltanto per non avere un angelo interprete.[202] Se la sostanza — in quanto distinta dall'espressione verbale — del racconto giovanneo avesse costituito il racconto originario del sepolcro vuoto,[203] la teoria di Kremer spiegherebbe l'introduzione degli angeli. La spiegazione vera del perché il sepolcro fosse vuoto sarebbe diventata chiara soltanto dopo che Gesù fosse apparso

[201] P. Benoit, Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jean 20,1-18, in *Judentum, Urchristentum, Kirche* (*supra* n. 106), 141-152.

[202] Degli angeli compaiono sulla scena in *Gv.* 20,11-13, ma questi versetti potrebbero rappresentare una diversa e più sviluppata forma della storia del sepolcro vuoto, più vicina ai racconti sinottici. *Cf.* il mio commentario (*supra* n. 169) pp. 999-1000.

[203] Alcuni hanno messo in dubbio che due degli elementi menzionati da *Gv.* 20,1-2 facessero parte del racconto originario. *Primo,* la descrizione della pietra rimossa è orginaria, oppure fu introdotta per la prima volta quando il racconto del sepolcro vuoto fu unito al racconto della passione, per servire da collegamento? In *Mc.* 15,46 e *Mt.* 27,60 si fa menzione, nel racconto della sepoltura, di una pietra posta all'entrata del sepolcro; pertanto la teoria del collegamento è plausibile (quasi certamente introdotto come elemento di collegamento è il particolare scenico di una discussione su chi avrebbe smosso la pietra in *Mc.* 16,3). Però la pietra non è menzionata nei racconti della sepoltura di Luca e Giovanni, sicché la teoria del collegamento si presta meno ad essere applicata in questi casi, a meno che non si voglia sostenere che non solo *Luca,* ma anche *Giovanni* 20,1-2 è stato influenzato da *Marco.* Inoltre, ci si potrebbe chiedere perché la riflessione cristiana tardiva avrebbe dovuto sentire

ai suoi discepoli. Il sepolcro vuoto e le apparizioni sarebbero servite ad illuminarsi reciprocamente: Gesù poteva apparire perché Dio aveva compiuto un atto escatologico risuscitandolo dal sepolcro e il sepolcro era vuoto perché Gesù era vivo ed era stato assunto presso Dio. I cristiani, per sviluppare un racconto del sepolcro vuoto che potesse essere fatto circolare, dovevano includere la spiegazione come parte della storia; e il modo per farlo era loro suggerito dagli esempi della letteratura apocalittica, letteratura che trattava della spiegazione dei misteri escatologici di Dio. Si sarebbero potuti introdurre uno o più angeli per spiegare il fatto del sepolcro vuoto e così la storia avrebbe potuto svolgere una funzione kerygmatica. Il nudo fatto storico che la domenica dopo la sua crocifissione il sepolcro di Gesù era stato trovato vuoto, si prestava a molte interpretazioni,[204] ma fu inserito in un racconto che diventò il veico-

il bisogno di presentare aperta la porta del sepolcro, visto che nei nostri racconti tardivi (*Lc.* 24,36 e *Gv.* 20,19.26) il Gesù risorto sembra capace di passare attraverso gli ostacoli. Pertanto, il nudo fatto della pietra rimossa può essere antico. *Secondo,* l'idea che il corpo fosse stato rubato faceva parte del racconto originario del sepolcro vuoto? oppure fu una aggiunta apologetica — una vera e propria obiezione giudaica messa in bocca a Maddalena perché potesse essere chiaramente confutata da quello che seguiva? Non credo si possa dare una risposta sicura.

[204] L'idea che la storia della scoperta di un sepolcro vuoto sia stata inventata per fini apologetici urta contro l'obiezione che un mero sepolcro vuoto non prova nulla della risurrezione. Le più antiche tracce di apologetica giudaica contro la risurrezione non rifiutano il sepolcro vuoto; spiegano piuttosto che il corpo fu sottratto dai discepoli o da qualcun altro. Per esempio TERTULLIANO, *De spectaculis* 30 (PL I, 662A) riporta la leggenda giudaica sul ruolo svolto dall'ortolano (*cf.* *Gv.* 20,15): Gesù fu sepolto in un orto e l'ortolano rimosse il suo corpo perché non voleva che la folla che veniva a visitare la tomba calpestasse i suoi cavoli. Inoltre, anche se la storia fosse completamente un'invenzione apologetica, non si sarebbero certo scelte delle *donne* per

lo del fondamentale annuncio cristiano della vittoria di Gesù: *Gesù era stato risuscitato.*[205]

A molti lettori occidentali l'ipotesi che una apparizione angelica sia stata 'inventata' per veicolare una interpretazione potrebbe sembrare di un razionalismo oltraggioso, ma questo avviene perché i lettori cristiani della Bibbia hanno interpretato troppo letteralmente gran parte dell'angelologia biblica. Quello che ho proposto non ha niente a che fare col razionalismo moderno, ma deriva dallo sforzo di capire in modo corretto l'antica mentalità semitica. Molte volte, nell'Antico Testamento, quando un «angelo del Signore» appare, si tratta soltanto di un modo di descrivere visibilmente un colloquio tra Dio e gli uomini; e non si intende affatto parlare di un essere angelico distinto.[206] Al tempo degli scritti apocalittici, in epoca post-esilica (dal sec. v a. C. in poi), si era sviluppato nell'ambito del giudaismo il concetto di esseri angelici distinti; ma anche allora, molti degli interpreti angelici non erano altro che dei portavoce di una rivelazione, senza personalità alcuna.[207] Se consideriamo con attenzione la libertà con la quale gli evangelisti manipolarono i dettagli della apparizione angelica al sepolcro vuoto (specialmente per quanto riguarda il numero e la posizione degli angeli), possiamo riconoscere quanto essi fossero coscienti di non avere a che fare

scoprire la tomba, dato che la loro testimonianza avrebbe avuto minore autorità pubblica.

[205] R.H. FULLER, The Resurrection of Jesus Christ, in *Biblical Research* 4 (1960) 11-13.

[206] In *Es.* 3,2 ci vien detto che «l'angelo del Signore» apparve a Mosè sotto forma di fuoco dal folto di un cespuglio, ma in 3,4 è Dio stesso che parla dal cespuglio.

[207] I tre angeli 'biblici' (Gabriele, Michele e Raffaele) hanno nomi che terminano in 'El' (= 'Dio'), che li mettono in stretta relazione con l'attività divina; per esempio, Raffaele significa «Dio ha guarito».

con fatti storici controllabili, ma con descrizioni immaginarie.[208]

Una volta che la scoperta del sepolcro vuoto era diventata il veicolo dell'annuncio della risurrezione, era logico che la si collegasse con il racconto della passione. In effetti, la storia del sepolcro vuoto avrebbe finito per diventare come un ponte tra il racconto della passione e i racconti delle apparizioni del Gesù risorto. Per facilitare il collegamento tra la storia del sepolcro vuoto e il racconto della passione, vennero introdotti vari dettagli, come le donne che vanno al sepolcro per ungere il corpo di Gesù (Marco e Luca) oppure le donne che incontrano le guardie al sepolcro (*Mt.* 28,4). Per facilitare il collegamento con i racconti delle apparizioni, aggiunti in seguito, le parole dell'angelo(i) interprete(i) furono estese fino a comprendere predizioni o direttive circa le future apparizioni. Il *vangelo di Marco* (se, come suppongo, non c'è una «finale perduta») rappresenta uno stadio dello sviluppo del racconto del sepolcro vuoto dove, fino a questo punto, non era ancora stato aggiunto alcun racconto di apparizioni, anche se si suppone che il lettore sia a conoscenza di tali apparizioni.[209] Negli altri tre

[208] Benoit p. 373 osserva: «Marco ha messo in scena un angelo — mezzo classico nella Bibbia — e gli ha fatto pronunciare il *kérygma* di pasqua». Di nuovo p. 373: «Quando un autore voleva esprimere un messaggio di Dio, ...era usanza comunemente accettata metterlo sulla bocca di un angelo». Effettivamente, l'angelo fu introdotto nel racconto di base del sepolcro vuoto non da Marco, ma durante lo stadio pre-marciano. Il tentativo di fornire un annuncio kerygmatico non può essere così tardivo come Marco, che d'altronde mostra scarso interesse per le apparizioni angeliche.

[209] C'è un crescente accordo tra i critici nel ritenere che *Mc.* 16,7 (*cf.* anche 14,28) sia una aggiunta redazionale alla storia del sepolcro vuoto, volta a lasciare aperta la possibilità di combinare la tradizione del sepolcro vuoto con la tradizione delle apparizioni. C'è minore entusiasmo per la precedente pro-

vangeli i racconti delle apparizioni sono stati incorporati, e infine uno scriba sconosciuto portò anche il *vangelo di Marco* in questa linea aggiungendovi la cosiddetta *Appendice di Marco*, che elenca una serie di apparizioni.

All'inizio di questo capitolo abbiamo studiato la formula pre-paolina inserita in *1 Cor.* 15,3-5: «che Cristo morì [...] e che fu sepolto; che fu risusciato [...] e che apparve». Non trovammo alcuna prova chiara che l'accenno della formula alla *sepoltura* implicasse la scoperta del sepolcro vuoto. Alla luce di quanto abbiamo visto poco fa, sarebbe più probabile che, se ci fosse un riferimento implicito al sepolcro vuoto, esso si trovasse nella affermazione della formula «fu risuscitato», soprattutto se includiamo nella formula pre-paolina la specificazione «il terzo giorno». È vero che, come ora si legge in *1 Cor.* 15,4, la risurrezione stessa è datata il terzo giorno, ma questo potrebbe essere una semplificazione. Come abbiamo notato, nel Nuovo Testamento non c'è altra testimonianza che i primi cristiani abbiano cercato di datare in modo preciso questo evento escatologico. Quello che datarono fu la scoperta del sepolcro vuoto il primo giorno della settimana, che si trovò ad essere il terzo giorno dopo la sepoltura. Poiché la storia del sepolcro vuoto divenne il luogo e il veicolo della formula kerygmatica «Gesù fu risuscitato», non è inverosimile che la datazione «il terzo giorno» riflettesse realmente gli avvenimenti relativi al sepolcro vuoto. Una obiezione tipica a questa ipotesi è che la storia del sepolcro vuoto non parla di «terzo giorno», ma di «primo giorno della settimana». Tuttavia, la conservazione di questo riferi-

posta di E. Lohmeyer secondo la quale Marco avrebbe fatto riferimento ad una parusía che sarebbe dovuta avvenire in Galilea.

mento al primo giorno della settimana potrebbe essere stata determinata da interessi cultuali, come abbiamo spiegato più sopra. In altre circostanze, quando non vi erano più implicate usanze cultuali, la datazione «il terzo giorno» potrebbe essere stata preferita o per la sua possibile relazione con la profezia dell'Antico Testamento,[210] oppure per le sue implicazioni escatologiche.[211] Riassumendo, è *possibile* che l'espressione «fu risuscitato il terzo giorno» implichi la scoperta del sepolcro vuoto e l'interpretazione di quell'evento da parte di una fede generata dalle apparizioni pasquali.[212]

V/ Conclusioni

Con questo ritorno alla nostra più antica testimonianza sulla risurrezione, la nostra discussione ha concluso un itinerario circolare. Più sopra a pp. 146-149, avanzavo un'ipotesi critica che rendeva conto della successione degli avvenimenti relativi alle apparizioni pasquali di Gesù ai dodici. Qui riassumerò le conclusioni che mi pare di dover trarre dall'intero complesso delle testimonianze neotestamentarie a proposito della risurrezione corporea di Gesù.

[210] I cristiani potrebbero benissimo aver visto in *Os.* 6,2 («Il terzo giorno ci risusciterà») un riferimento alla risurrezione, anche se la più antica testimonianza di una citazione cristiana di questo passo si trova in Tertulliano (210 ca. d. C.). Non dimentichiamo che Paolo dice che Gesù «fu risuscitato il terzo giorno *secondo le Scritture*».

[211] Fuller pp. 25-27, attingendo in parte alla testimonianza dei testi talmudici tardivi, rimanda ad una concezione apocalittica secondo la quale la risurrezione dei morti sarebbe avvenuta tre giorni dopo la fine del mondo.

[212] *Cf.* le mie riserve (*supra* n. 142).

1) La risurrezione di Gesù, insieme con la sua esaltazione e il suo dono dello Spirito, costituì un evento escatologico — l'inizio del tempo finale. Le categorie di spazio e tempo, le categorie dell'esperienza umana ordinaria come il «vedere» e il «parlare» ci offrono un linguaggio che è soltanto analogico ed approssimativo se lo si usa per descrivere l'escatologico.[213] Nessuno sa quando avvenne la risurrezione perché gli scrittori neotestamentari non potevano fare altro che sottintendere che fosse avvenuta tra la sepoltura di Gesù e la scoperta del sepolcro vuoto. Nessuno di essi cerca di descriverla.

2) Il carattere escatologico della risurrezione ha spinto alcuni studiosi moderni a rifiutare di parlare della risurrezione come storica. Questa è una conclusione infelice, perché l'affermazione che la risurrezione non è storica sarà fraintesa come se volesse dire che la risurrezione non è mai avvenuta. Inoltre, questo probabilmente non tiene in debito conto il mistero della risurrezione; infatti, anche se il Gesù risorto stava al di fuori dei limiti dello spazio e del tempo, con le sue apparizioni toccò le vite di uomini che vivevano nello spazio e nel tempo, uomini che erano nella storia. L'interazione tra l'escatologico e lo storico non dovrebbe essere persa di vista.[214]

[213] Papa Paolo VI accennò a questa difficoltà a concettualizzare, in un importante discorso sulla risurrezione pronunciato il 5 aprile 1972 (testo ne *L'Osservatore Romano*): «Gesù risorse col corpo stesso che aveva preso da Maria Vergine, ma in condizioni nuove, vivificato da un'animazione nuova e immortale, la quale impone alla carne fisica di Cristo le leggi e le energie dello Spirito [...] Questa nuova realtà [...] è così superiore alle nostre capacità conoscitive e perfino immaginative, che bisognerà farle posto nei nostri animi per via di fede».

[214] È questa interazione che Paolo VI mette in rilievo nello stesso discorso quando parla della risurrezione come dell'«avvenimento unico e strepitoso che fa da perno a tutta la storia

3) Il sepolcro di Gesù non era esso stesso parte dell'evento escatologico. Gesù fu sepolto in un luogo. Se questo luogo era conosciuto, dovette essere visitato in un certo tempo. Se era visitato e conteneva il cadavere o lo scheletro di Gesù, è difficile se non impossibile concepire come i discepoli avrebbero potuto predicare che Dio aveva risuscitato Gesù dai morti, dato che ci sarebbe stata la prova irrefutabile che questo non era avvenuto.[215] Perciò è ragionevolmente sicuro che o il sepolcro era sconosciuto, oppure, se conosciuto, era vuoto.

4) La tradizione secondo la quale il sepolcro era conosciuto ed era vuoto è considerevolmente più antica dei racconti evangelici che sono stati costruiti attorno alla scoperta del sepolcro vuoto. Essa merita di essere preferita[216] all'ipotesi scarsamente documentata, secondo la quale il luogo della sepoltura di Gesù sarebbe stato sconosciuto. In sé, il fatto che il sepolcro sia stato trovato vuoto lascia adito a varie spiegazioni. L'idea che il corpo fosse stato rubato potrebbe essere la prima cosa che venne in mente ai seguaci di Gesù quando si trovarono di fronte al sepolcro vuoto.

umana». Questo però non equivale a dire che la risurrezione stessa fu un evento storico, anche se alcuni giornali hanno citato il discorso del papa in tal senso. Una discussione molto sottile di questo problema si trova in P. GRELOT, L'historien devant la Résurrection du Christ, in *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 48 (1972) 221-250.

[215] Questo punto è spiegato in modo convincente da W. PANNENBERG, Did Jesus Really Rise from the Dead?, in *Dialog* 4 (1965) 18-35.

[216] Questa tradizione è stata ritenuta storica da uno dei contemporanei storici della chiesa criticamente più competenti, cioè H. VON CAMPENHAUSEN, The Events of Easter and the Empty Tomb, in *Tradition and Life in the Church*, Philadelphia 1968, 42-89.

5) Di per sé quindi, il sepolcro vuoto probabilmente non fu il primo segno della risurrezione e il fatto del sepolcro vuoto non faceva formalmente parte della fede cristiana nel Gesù risorto. Le affermazioni di alcuni fondamentalisti moderni come: «La nostra fede dipende dal sepolcro vuoto», oppure: «Noi crediamo nel sepolcro vuoto», non solo sono esposte al ridicolo per la vacuità della fede che proclamano, ma spostano anche in modo sbagliato l'accento all'interno della fede nella risurrezione. I cristiani credono in Gesù, non in un sepolcro.

6) Nella genesi della fede nella risurrezione, fu l'apparizione del Signore glorificato che per prima portò i discepoli a credere; e questa fede, a sua volta, interpretò il fatto del sepolcro vuoto. Avendo visto il Gesù risorto, essi capirono che il motivo per cui il sepolcro era vuoto era che egli era stato risuscitato dai morti. Così i cristiani confessarono sia che Gesù era stato risuscitato sia che era apparso (*1 Cor.* 15,4-5; *Lc.* 24,34). Di conseguenza, anche se il sepolcro vuoto non era un oggetto della fede cristiana, non era però senza rapporto con quella fede, poiché colorava il modo in cui la fede era annunciata.

7) In ultima analisi, fu la visione di fede che diede forma ai *racconti* della scoperta del sepolcro. La soluzione, rivelata, dell'ambiguità del sepolcro vuoto, e cioè che era vuoto perché Gesù era stato risuscitato, fu incorporata in questi racconti con l'introduzione di uno o più angeli che proclamano: «È stato risuscitato» (*Mc.* 16,6).

8) In un altro senso, l'idea del sepolcro vuoto influì sui *racconti* delle apparizioni pasquali. Il fatto che il sepolcro fosse stato trovato vuoto il primo giorno della

settimana influì sulla datazione e sulla localizzazione attribuite da Luca e Giovanni all'apparizione di Gesù ai dodici (lo stesso giorno a Gerusalemme). Il sepolcro forniva un importante elemento di continuità tra la carriera del Gesù terrestre e quella del Gesù risorto, sicché si manifestò una tendenza a prendere il linguaggio proprio di una carriera ed applicarlo all'altra, per esempio corpo, vedere, toccare.

Pertanto, dall'esame critico delle testimonianze bibliche mi pare di poter concludere che i cristiani possano, anzi debbano continuare a parlare di risurrezione *corporea* di Gesù. I nostri più antichi antenati nella fede annunciavano una risurrezione corporea in quanto non ritenevano che il corpo di Gesù si fosse corrotto nella tomba. Tuttavia, e questo è altrettanto importante, il corpo del Gesù risorto non era più un corpo come quelli che noi conosciamo, limitato dalle dimensioni dello spazio e del tempo. È meglio seguire la descrizione di Paolo che parla dei corpi risorti come spirituali, non naturali o fisici (*psychikós* — *supra* n. 147); egli può addirittura dedurre che questi corpi non sono più carne e sangue (*1 Cor.* 15,50). Non c'è da stupirsi che parli di un mistero! Nella nostra fedeltà alla proclamazione della risurrezione corporea di Gesù non dobbiamo lasciarci condurre dall'apologetica ad un atteggiamento così difensivo da non rendere più giustizia a questo elemento di trasformazione e di mistero. Il migliore servizio alla fede cristiana consiste nel rendere uguale giustizia all'elemento di continuità implicito nella risurrezione corporea e all'elemento di trasformazione escatologica.

L'interpretazione che la risurrezione sia stata corporea, nel senso che il corpo di Gesù non si sarebbe corrotto nella tomba, ha delle importati implicazioni teologiche. La risurrezione di Gesù fu ricordata con tale ri-

lievo nella chiesa perché spiegava quello che Dio aveva fatto *per gli uomini*. Attraverso la risurrezione gli uomini giunsero a credere in Dio in un modo nuovo; il rapporto dell'umanità con Dio era cambiato; una visione totalmente nuova di Dio e delle sue intenzioni nei confronti degli uomini era resa possibile; l'intero corso del tempo e della storia era riorientato. Tuttavia, l'insistenza sulla risurrezione *corporea* ci impedisce di definire questa risurrezione esclusivamente in termini di quello che Dio ha fatto per gli uomini. La risurrezione fu e rimane innanzitutto ciò che Dio ha fatto *per Gesù*. Non si trattò di una evoluzione nella coscienza umana e neppure di una brillante intuizione da parte dei discepoli del significato della crocifissione — fu l'azione sovrana di Dio che glorificò Gesù di Nazaret. Soltanto perché Dio ha fatto questo per suo Figlio, nuove possibilità sono aperte per i suoi molti figli che sono giunti a credere in quello che egli ha fatto.

Il fatto che queste possibilità future per i cristiani *siano* modellate su quello che Dio ha già fatto per Gesù, fa della risurrezione corporea un problema di particolare importanza. Nell'anticipazione umana del piano finale di Dio, abitualmente si segue uno di questi due modelli: o quello dell'eventuale distruzione e della nuova creazione, o quello della trasformazione. Passerà il mondo materiale e sarà rifatto a nuovo? oppure sarà in qualche modo trasformato e mutato nella città di Dio? Il modello che il cristiano sceglie influirà sul suo atteggiamento nei confronti del mondo e del corporeo. Quello che è destinato ad essere distrutto può soltanto avere un valore passeggero; quello che è destinato ad essere trasformato conserva la sua importanza. Il corpo è un guscio che si getta via, oppure è una parte intrinseca della personalità che per sempre identificherà un uomo? Se il corpo di Gesù si corruppe nella tomba e pertanto

la sua vittoria sulla morte non implicò una risurrezione corporea, allora il modello indicato è quello della distruzione e della nuova creazione. Se Gesù risuscitò corporeamente dai morti, allora il modello cristiano deve essere quello della trasformazione. Il problema della risurrezione corporea non è soltanto un esempio di curiosità cristiana; esso è collegato ad un importante tema teologico: lo scopo ultimo di Dio nel creare.

EPILOGO

I problemi discussi in questo libro sono problemi che devono essere affrontati e discussi da tutti i cristiani. Se sono diventati particolarmente urgenti per i cattolici è a causa della combinazione di due fattori nella chiesa del post-concilio. Primo, la chiesa ha ora ufficialmente incoraggiato e accettato i metodi della moderna critica biblica; e questa critica interessa in modo particolare le passate interpretazioni dei racconti dell'infanzia e dei racconti pasquali come storia basata su testimoni oculari. Secondo, c'è una crescente presa di coscienza del fatto che le formulazioni dogmatiche del passato sono condizionate nella loro espressione dal tempo e dalle circostanze, per cui, anche se colgono un aspetto della verità, tuttavia non la esauriscono. Seguendo la distinzione proposta da papa Giovanni tra deposito della fede e modo in cui esso viene presentato, i teologi cattolici sostengono che le formulazioni talora troppo vecchie devono essere modificate secondo punti di vista più recenti. Le candidate più ovvie ad un riesame critico sono quelle dottrine il cui fondamento è interessato dai moderni studi di critica biblica, come la concezione verginale e la risurrezione corporea.

Il mio intento in questo libro è stato modesto: non dare risposte dottrinali, come se la critica biblica fosse l'ultima corte d'appello, ma proporre un esame delle testimonianze il più obiettivo possibile, per mettere in ri-

salto quale sia il contributo che possono dare gli studiosi della Bibbia alla discussione di queste dottrine nell'ambito della chiesa. So che alcuni scrittori cattolici, spesso a livello popolare, hanno già proclamato che la critica biblica ha talmente eroso alle fondamenta le formulazioni tradizionali a proposito della concezione verginale e della risurrezione corporea che queste formulazioni dovrebbero essere abbandonate. Questa *non* è la conclusione cui io vorrei arrivare.

Ho trovato che le testimonianze bibliche, anche se riesaminate con i correnti metodi scientifici, continuano a favorire l'idea di risurrezione corporea, benché al tempo stesso servano a correggere una nozione popolare del passato che tendeva ad eguagliare risurrezione e risuscitamento fisico. Il contesto escatologico della risurrezione corporea e il carattere analogico del linguaggio usato per descrivere il Gesù risorto sono oggi più chiari di quanto non lo fossero in precedenza.

E neppure penso che lo studio moderno della Bibbia induca ad abbandonare l'idea di concezione verginale, anche se la situazione qui è più ambigua a causa delle testimonianze neotestamentarie assai ridotte e della necessità di una indagine più approfondita in un contesto ecumenico. Dal punto di vista biblico, ritengo che sia più difficile spiegare la tradizione sulla concezione verginale postulando una creazione teologica che postulando il fatto. Ma molto altro lavoro dovrebbe essere fatto per dimostrare come la cristologia alta, esplicita dei racconti della concezione verginale possa conciliarsi con la cristologia bassa, implicita che caratterizzava, secondo quanto affermano concordemente studiosi protestanti e cattolici, il ministero di Gesù. Inoltre, si dovrebbe chiarire ai cattolici che la dottrina della santità di Maria e dell'incarnazione del Figlio di Dio non sono logicamente dipendenti dalla concezione verginale. Bisognerebbe

pure opporsi alla tendenza a citare le formule di fede in modo semplicistico come risposta al problema della concezione verginale, poiché il punto focale dell'articolo «nato dalla vergine Maria» sembra essere stato la *nascita* del Figlio di Dio da un genitore veramente umano (donde la sua innegabile umanità — carne da carne), più che non la definizione del modo biologico della sua *concezione*. L'abitudine di parlare di nascita verginale piuttosto che di concezione verginale complica ulteriormente la discussione.

Le conclusioni relativamente conservatrici che ho tratto dalle testimonianze, conclusioni *favorevoli* alla conservazione delle formulazioni tradizionali della concezione verginale e della risurrezione corporea, lasceranno insoddisfatti alcuni cattolici liberali che potranno addirittura chiedersi se io non abbia affrontato lo studio delle testimonianze con un pregiudizio dottrinale. Nella nostra chiesa polarizzata, facilmente si lancia contro quelli che confermano formulazioni tradizionali l'accusa di cercare di accattivarsi il favore delle autorità. All'estremo opposto, il mio desiderio di accostare le testimonianze bibliche senza ammettere che le conclusioni siano state dettate dalle dottrine del passato, darà fastidio a quella parte estrema di cattolicesimo che non vede alcun elemento umano o modificabile nelle formulazioni del passato e che stigmatizza come arrogante eresia ogni tentativo di studiare i problemi in modo nuovo, a meno che questi tentativi non si propongano di trovare ulteriori argomenti per sostenere quello che la chiesa ha già detto. I critici con questa mentalità respingeranno pure come equivoca ogni sfumatura che lo studio critico della Bibbia possa apportare alla comprensione delle formulazioni del passato, anche se tale studio, in fondo, appoggerà la conservazione di tali formulazioni. La risposta al primo gruppo di critici liberali deve insistere sull'integrità e la

responsabilità della critica biblica; la risposta al secondo gruppo di critici fondamentalisti deve insistere sui diritti della critica biblica. Ma la critica biblica, nonostante le garanzie date dagli ultimi papi, è troppo nuova sulla scena del cattolicesimo perché o la sua responsabilità o i suoi diritti possano essere rispettati da tutti. Soltanto quando ci sarà questo rispetto gli studiosi della Bibbia, leali verso l'autorità magisteriale della chiesa, potranno dare il loro contributo particolare nel più vasto ambito del pensiero cattolico.

Indice dei nomi

Nell'indice si fa riferimento agli autori moderni, segnalando i loro contributi più notevoli sull'argomento.

Alonso, J.M. 44.
Althaus, P. 63.

Baer, R.A. 92.
Bammel, E. 130.
Barth, K. 62.
Bauer, W. 70.
Benoit, P. 97, 141, 162.
Betz, O. 91.
Bishop, E.F. 74.
Blinzler, J. 45.
Bode, E.L. 151.
Boismard, M.-E. 85.
Boslooper, T. 61.
Bourke, M. 103.
Braun, F.-M. 85.
Brown, R.E. 48, 68, 97, 129.
Brunner-Traut, E. 89.
Büchsel, F. 113.
Bultmann, R. 48.
Burger, C. 80.
Burghardt, W.J. 37.

Carman, A.S. 92.
Charlesworth, J. 75.
Cheyne, T.K. 90.
Conzelmann, H. 113.
Cooke, R.J. 83.

Dalman, G. 112.
Danell, G.A. 83.
Daniélou, J. 75.
Daube, D. 81.
Davies, W.D. 92.
Davis, C.T. 87.
Denis, A.-M. 75.
Delling, G. 113.
Descamps, A. 143.
Dibelius, M. 86.
Dillon, R.J. 20.
Dodd, C.H. 85, 144.
Dulles, A. 55.
Durrwell, F.X. 99.

Edersheim, A. 156.
Evans, C.F. 97.
Evely, L. 42.

Filson, F.W. 46.
Fitzmyer, J.A. 32, 120.
Flusser, D. 90.
Foulkes, F. 113.
Frank, K.S. 41.
Fuller, R.H. 65, 92, 97, 164.

Galot, J. 85.
Giovanni XXIII, 19.
Grass, H. 118.
Graystone, G. 61.
Grelot, P. 44.

Hahn, F. 65.

Harnack, A. 130.
Hennecke, E. 75.
Higgins, A.J.B. 94.
Hoben, A. 66.

Jeremias, J. 32.

Käsemann, E. 48.
Kelly, J.N.D. 51.
Kilian, R. 41.
Knoch, O. 41.
Knox, W. 157.
Kremer, J. 112.
Küng, H. 54.

Leaney, R. 86.
Léon-Dufour, X. 97.

Macdonald, J. 94.
Machen, J.G. 86.
Mánek, J. 116.
Marxsen, W. 97.
Michel, O. 91.
Michl, J. 41.
Milik, J.T. 93.
Minear, P. 46.
Mollat, D. 85.
Moule, C.F.D. 148.

Novak, A.J. 41.

O'Collins, G. 97.
Ogg, G. 79.
Orr, J. 83.

Pannenberg, W. 62.
Paolo VI, 17, 29, 168.
Perrin, N. 48.
Pines, S. 73.
Pio X, 14.
Pio XII, 17.
Piper, O. 67.
Pollard, T.E. 119.
Pontificia Commissione Biblica, 14, 15, 17, 32.

Rahner, K. 45.
Ramsey, A.M. 141.
Ratzinger, J. 63.
Riesenfeld, H. 65.
Robinson, W.C. 82.
Rothfuchs, W. 91.
Ruether, R. 41.

Schenke, L. 157.
Schneemelcher, W. 75.
Schoonenberg, P. 44, 65.
Snodgras, K. 134.
Somerville, F. 42.
Stanley, D.M. 99.
Stauffer, E. 94.
Stendahl, K. 91.
Strecker, G. 33.

Taylor, V. 86.
Tierney, B. 20.

van Kilsdonk, J. 39.
Vögtle, A. 44, 79.
von Campenhausen, H. 53, 169.

Wilckens, U. 115, 157.
Wilson, R.M. 92.
Winter, P. 92.

Indice

Introduzione 9

(A) Significato teologico dei due argomenti 13

(B) Presupposti biblici di base 29

Capitolo primo: IL PROBLEMA DELLA CONCEZIONE VERGINALE DI GESÙ 37

I/ Lo 'status quaestionis' 38

II/ La testimonianza del magistero 49

III/ La testimonianza desunta dall' 'analogia fidei' 58

(A) Dottrine che sembrano presupporre la concezione verginale 59

(B) Dottrine che sembrano sfavorevoli alla concezione verginale 64

IV/ La testimonianza della storia della chiesa primitiva 70

V/ La testimonianza della Scrittura 76

(A) Argomenti biblici contro la storicità 77

(B) Argomenti biblici a favore della storicità .. 88

Capitolo secondo: Il problema della risurrezione corporea di Gesù 97

I/ Lo 'status quaestionis' 99

II/ Le primitive formulazioni cristiane della fede nella risurrezione 109
(A) Le formule brevi 109
(B) La formula di *1 Cor.* 15,3-8 112

III/ I racconti evangelici delle apparizioni ai dodici 132
(A) Presupposti critici generali 133
(B) La successione delle apparizioni 136
(C) Considerazioni varie a proposito delle apparizioni 149

IV/ I racconti evangelici del sepolcro vuoto 151
(A) Particolari della sepoltura di Gesù 152
(B) L'evoluzione dei racconti del sepolcro vuoto 156

V/ Conclusioni 167

Epilogo 174

Indice dei nomi 178